PDF (صورة)

فرحات الدشراوي
إضافة إلى سلة النتائج
بواسطة العبيدي، مختار
المصدر حوليات الجامعة التونسية - تونس , ع 54
تاريخ: 2009
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
الصفحات: 9 - 11

PDF (صورة)

محمد عبدالسلام
إضافة إلى سلة النتائج
بواسطة المناعي، مبروك
المصدر حوليات الجامعة التونسية - تونس , ع 54
تاريخ: 2009
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
الصفحات: 13 - 16

PDF (صورة)

الاستاذ محمد السويسي
إضافة إلى سلة النتائج
بواسطة عبدالجواد، مهدي
المصدر حوليات الجامعة التونسية - تونس , ع 54
تاريخ: 2009
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
الصفحات: 17 - 20

PDF (صورة)

بين اللسان و الإنسان
إضافة إلى سلة النتائج
بواسطة رومي، أندريه
المصدر حوليات الجامعة التونسية - تونس , ع 54
تاريخ: 2009
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
الصفحات: 21 - 28

PDF (صورة)

الأبنية الدالة على الشرط و علاقتها بأشكال الجملة الأساسية : مقاربة تعليمية
إضافة إلى سلة النتائج
بواسطة الشريف، محمد صلاح الدين
المصدر حوليات الجامعة التونسية - تونس , ع 54
تاريخ: 2009
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
الصفحات: 29 - 79

PDF (صورة) PDF (نص) HTML

صوتمية عروض العربية الكلاسيكية
إضافة إلى سلة النتائج
بواسطة غولستن، كريس
المصدر حوليات الجامعة التونسية - تونس , ع 54
تاريخ: 2009
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
الصفحات: 81 - 105

PDF (صورة)

في مدى كلية نظرية الربط التوليدية
بواسطة المكي، سمية
المصدر حوليات الجامعة التونسية - تونس , ع 54
تاريخ: 2009
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
الصفحات: 107 - 129

PDF (صورة)

إضافة إلى سلة النتائج

الاقتضاء في نظرية الفضاءات الذهنية : قضية الاسقاط
بواسطة الهمامي، ريم
المصدر حوليات الجامعة التونسية - تونس , ع 54
تاريخ: 2009
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
الصفحات: 131 - 142

PDF (صورة)

إضافة إلى سلة النتائج

التوطئة في الشعر : عتبة إطلاق أم تقييد ؟
بواسطة العوري، حسين
المصدر حوليات الجامعة التونسية - تونس , ع 54
تاريخ: 2009
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
الصفحات: 143 - 157

PDF (صورة)

إضافة إلى سلة النتائج

مباشرة سيميا أسلوبية لنادرة جاحظية
بواسطة الحلواني، عامر
المصدر حوليات الجامعة التونسية - تونس , ع 54
تاريخ: 2009
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
الصفحات: 159 - 178

PDF (صورة)

إضافة إلى سلة النتائج

وحدة الوجود عند ابن عربي : طرائق التمثيل و مسالك التأصيل
بواسطة ابن الطيب، محمد
المصدر حوليات الجامعة التونسية - تونس , ع 54
تاريخ: 2009
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
الصفحات: 179 - 211

PDF (صورة)

إضافة إلى سلة النتائج

لمحات عن اوضاع يهود الجزائر في العهد العثماني
بواسطة دادة، محمد
المصدر حوليات الجامعة التونسية - تونس , ع 54
تاريخ: 2009
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
الصفحات: 213 - 227

PDF (صورة)

إضافة إلى سلة

عقيدة النبي محمد قبل المبعث لدى الشيعة الأثنى عشرية : بحار الأنوار للمجلسي أنموذجا
بواسطة عامر، جيهان
المصدر حوليات الجامعة التونسية - تونس , ع 54
تاريخ: 2009
نوع المحتوى: بحوث ومقالات
الصفحات: 229 - 254

PDF (صورة)

إضافة إلى سلة النتائج

التوقيع و التطويع
بواسطة الطرابلسي، محمد الهادي
المصدر حوليات الجامعة التونسية - تونس , ع 54
تاريخ: 2009
نوع المحتوى: عروض كتب
الصفحات: 257 - 259

PDF (صورة)

إضافة إلى سلة النتائج

بلاغة الانتصار في النقد العربي القديم : رسالة أبي بكر الصولي الى مزاحم بن فاتك نموذجا
بواسطة صمود، حمادي
المصدر حوليات الجامعة التونسية - تونس , ع 54
تاريخ: 2009
نوع المحتوى: عروض كتب
الصفحات: 261 - 263

PDF (صورة)

إضافة إلى سلة النتائج

الاستدلال البلاغي
بواسطة المبخوت، شكري
المصدر حوليات الجامعة التونسية - تونس , ع 54
تاريخ: 2009
نوع المحتوى: عروض كتب
الصفحات: 265 - 270

PDF (صورة)

إضافة إلى سلة النتائج

حوليات الجامعة التونسية – عدد 2009/54 ص ص 9 – 11

فرحات الدشراوي

بقلم : **مختار العبيدي**
كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات
جامعة منّوبة

فقدت الجامعات التونسيّة وكلّيّات الآداب والعلوم الإنسانيّة يوم الجمعة 18 أكتوبر 2007 الأستاذ فرحات الدشراوي، بعد أن قضى بها أكثر من ثلاثة عقود، يجوس في قاعاتها وأروقتها مدرّسا ضليعا ومحاضرا بليغا وعلما شامخا من أعلامها.

ولد الأستاذ فرحات الدشراوي ببلدة نبّر من ولاية الكاف في 6 ديسمبر 1928، وبها تلقّى تعليمه الابتدائيّ من 1934 إلى 1939 بالمدرسة الفرنسيّة العربيّة. ثمّ انتقل إلى المعهد الصادقيّ بتونس إثر حصوله على شهادة الدراسة الابتدائيّة سنة 1939- 1940 ونجاحه في مناظرة الدخول إلى الصادقيّة. فبقي بها إلى أن أحرز في 1947 على الباكالوريا في الفلسفة والآداب. ثم التحق بباريس لإعداد غلإجازة في اللغة والآداب العربيّة، وأنهى دراسته بالحصول على شهادة الدراسات العليا وبالنجاح في شهادة الكفاءة سنة 1951. ثم رجع إلى تونس ودرّس سنة واحدة بمعهد سوسة للذكور، عاد بعدها إلى باريس لإعداد التبريز والنجاح في مناظرتها سنة 1953.

وبعد حصوله على التبريز، درّس سنوات بمعاهد التعليم الثانوي : سنة بسوسة، فأربع بالمعهد الصادقي من 54 إلى 1958، ثمّ سنة بالمعهد العلويّ، قبل أن ينتقل سنة 1959 إلى التدريس بدار المعلّمين العليا وكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة. وفي سنة 1962، انتدب للتدريس بالتعليم العالي بصفته مساعدا، ثمّ بصفته أستاذا مساعدا من 1964 إلى 1969. ثمّ ارتقى أستاذا محاضرا بعد أن ناقش في ماي 1970 أطروحة دكتورا دولة بجامعة الصربون عن 'الخلافة الفاطميّة بالمغرب' وأطروحة تكميليّة تتمثّل في تحقيق كتاب 'افتتاح الدعوة' للقاضي النعمان، مع مقدّمة بالفرنسيّة. ثمّ ارتقى إلى رتبة أستاذ تعليم عال إلى تاريخ إحالته على التقاعد.

نهل من علم فرحات الدشراوي جيل كامل من الأساتذة والباحثين، على يديه اطّلعوا على جوانب مهمّة من الحضارة العربيّة الإسلاميّة. كان يذرع قاعات الدروس جيئة وذهابا يشرح للطلبة نظام القضاء أو الحسبة أو يميط اللثام عن رجال "الخلافة الفاطميّة بالمغرب" ويكشف عن المعمّى من سيرة أبي عبد الله الصنعاني داعي الشيعة والمؤذن بـ'افتتاح الدعوة' ويطوف بهم في "المسالك والممالك". فيتنقّل في غير عنت ولا نصب من ابن خرّداذبة إلى البكري ومن ابن حوقل إلى ابن رسته كاشفا عن علمهم مبسّطا مسالكهم معرّفا بمواقع الممالك في مؤلّفاتهم.

هذا وكان الأستاذ إضافة إلى دروسه ينشر مقالات في مجلّة 'أرابيكا'(Arabica)، وستوديا إسلاميكا (Studia Islamica)، وحوليّات الجامعة التونسيّة التي كان من مؤسّسيها وهيئة تحريرها الأولى.

ولم يبخل فرحات الدشراوي بعلمه على عامّة الناس فخرج به من 'الحرم الجامعي'. فنشر في 'الفكر'، كما نشر ما يقارب من 170 مقالا بملحق جريدة العمل في الأدب والتاريخ وفي مسائل حضاريّة عدّة. منها ما قاله في السدّ وصاحبه كلاما (العمل الثقافي :1969،ع4، 7، 11) ومنها ما بسّطه للقرّاء من نظريّة ابن خلدون في الملك وفساد الحكّام وظلم الرعيّة وزوال الدول (الملحق الثقافي : من العدد 22 أكتوبر 1971 إلى العدد 7 أفريل 1972). ومنها ما كتبه في 'الدولة والسلطان' و'الفصحى والعاميّة' وفي 'ثورة صاحب الحمار' وفي السيرة والمغازي يستقيها من ابن هشام والواقدي وابن سعد. فقد كان قصده أن ينشر بين الناس علمه وحصيلة بحثه، فقد أشرف سنة 1968 على الصفحة الثقافيّة لجريدة العمل، وترأس ملحقها من 1969 إلى 1972، فإذا المجهول معلوم، والمغمور ظاهر جليّ، والمعتاص من المعرفة الجامعيّة قريب المأخذ متاح للجميع.

وكان علاوة على التدريس والبحث يهتمّ بالقضايا النقابيّة والسياسيّة؛ فكان أمينا مساعدا للاتحاد العام التونسي للشغل من سنة 1970 إلى 1976، ثم من سنة 1978 إلى سنة 1980. وقد رشّحه هذا الاهتمام للاضطلاع بوزارة الشؤون الاجتماعيّة بين 1971 - 1974.

منشوراته من الكتب :

- Le Califat fatimide au Maghreb'، STD، Tunis 1981.
- Histoire de la Tunisie'، STD، Tunis. تاريخ تونس (بالاشتراك)

ثمّ نشرت أطروحته بتعريب حمّادي الساحلي سنة 1994 بدار الغرب الإسلامي، بعنوان "الدولة الفاطميّة بالمغرب".

- وله "فلسطين في قلبي"، تونس 1992.

تحقيقاته :

- "افتتاح الدعوة"، للقاضي النعمان، الشركة التونسيّة للتوزيع وديوان المطبوعات بالجزائر 1986.
- بالاشتراك مع حسن حسني عبد الوهّاب،"أحكام السوق"، ليحي بن عمر، الشركة التونسيّة للتوزيع، 1975.

مقالاته في الحوليّات :

- "مسألة الزنديق أبي الخير لعنه الله وصفة الشهادات عليه"، ع1، 1964.
- "قضيّة 'اقريطش' في عهد المعزّ لدين الله" (مخطوط)، ع 2، 1965.
- "سياسة الصبيان وتدبيرهم للطبيب ابن الجزّار" (مخطوط)، ع 3، 1966.
- " كتاب في الأموال والمكاسب" (مخطوط)، ع 4ن 1967.

فصول في دائرة المعارف الاسلاميّة :

- ابن هانئ الأندلسيّ، مجلّد 3.
- القائم بأمر الله الفاطميّ، مجلّد 4 .
- المنصور بالله الفاطمي، المجلّد 6.
- المسيلة، مجلّد 6.
- المعزّ لدين الله الفاطمي، مجلّد 7.

مختار العبيدي

حوليات الجامعة التونسية – عدد 2009/54 ص ص 13 – 16

محمّد عبد السلام

بقلم : **مبروك المنّاعي**
كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات
جامعة منّوبة

"كلّ حيّ مستكملٌ عِدّة العُمْـــــــر ومُودٍ إذا انقضى أجلُه"

يوم 03 أوت 2008 توفّي محمّد عبد السلام، أستاذ الشعر العربيّ القديم.

وافاه الأجل وهو يستجمّ بفرنسا كما تعوّد أثناء عطل الصيف. في هذا اليوم فقدت تونس رجلا من بناة نهضتها الجامعيّة الحديثة، ومن مكوّني أجيال المدرّسين والباحثين في مجال الآداب العربيّة، ممّن تركوا بصماتهم الخاصّة وآثارهم التي تدلّ عليهم، وتحمّلوا مهامّ التصوّر والتنظيم في قطاع التعليم العالي بالخصوص، ونهضوا بمسؤوليّات إدارة مؤسّساته بكفاءة واقتدار وروح وطنيّة عالية.

ولد محمّد عبد السلام في 21 من مارس سنة 1934 بالمهديّة؛ وبها زاول تعلّمه الابتدائيّ. ثمّ انتقل إلى تونس العاصمة؛ فتابع بها التعليم الثانويّ بالمدرسة الصادقيّة. وبعد إحرازه على الباكالوريا، التحق بمعهد الدراسات العليا حيث أحرز شهادة الدراسات الأدبيّة العامّة.

ثمّ هاجر إلى باريس. وفي جامعتها الصربون، واصل دراسته الجامعيّة؛ فأعدّ شهادة الأدب الفرنسيّ، فالإجازة في اللغة والآداب العربيّة (1955 - 1958)، فدبلوم الدراسات العليا في جوان 1959، فالتبريز في اللغة والآداب العربيّة جوان 1960.

ثمّ رجع إلى تونس. فباشر بها التدريس وإعداد دكتورا الدولة في الآداب. وقد ناقشها بجامعة باريس في 15 جوان 1971.

انضمّ محمّد عبد السلام منذ سنيّ الدراسة بالمدرسة الصادقيّة إلى صفوف الحركة الوطنيّة. وكان من مؤسّسي الاتّحاد العام لطلبة تونس. وتقلّد ضمن هيئاته المسيّرة عدّة مسؤوليّات. فكان في سنة 1953 - 1954 عضوا في المكتب الجهويّ بتونس. ثمّ انتخب في جويلية 1954 عضوا في اللجنة الإداريّة، ثمّ في المكتب

التنفيذي لهذه المؤسّسة. وتولّى خطّة كاتب عامّ مساعد من جويلية 1954 إلى جويلية 1955، فخطّة كاتب عامّ من جويلية 1955 إلى نوفمبر 1955، قبل أن ينتقل إلى باريس حيث انتخب كاتبا عامّا لجامعة الاتّحاد بفرنسا من نوفمبر 1955 إلى أكتوبر 1956.

عيّن الأستاذ محمّد عبد السلام عند عودته إلى تونس مدرّسا بمعهد خزندار - وكان فرعا من المدرسة الصادقيّة، وهو حاليّا المعهد الثانوي بباردو- وتولّى التدريس به من غرّة أكتوبر 1960 إلى آخر سبتمبر 1963 وهو تاريخ تعيينه بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بتونس مساعدا من 1963 إلى 1966، فأستاذا مساعدا من 1966 إلى 1971، ثمّ أستاذا محاضرا من 1971 إلى 1975، فأستاذ تعليم عال سنة 1975. وباشر التعليم والبحث بهذه المؤسّسة دون انقطاع إلى أن بلغ سنّ التقاعد في أكتوبر 1994.

ولم يقتصر نشاط محمّد عبد السلام على التدريس والبحث والإسهام في المناظرات العلميّة ومناقشة الأطروحات، بل ساهم، كما يقتضي التعليم العالي، في الإشراف على عدد من الرسائل والأطروحات الجامعيّة في مجال اختصاصه. نذكر منها خاصّة "شعر قبيلة بكر بن وائل في الجاهليّة والإسلام" و"أساطير العرب في الجاهليّة ودلالاتها" و" المال في الشعر العربيّ حتّى نهاية القرن 3 هـ/ 9م " و"الخبر في الأدب العربيّ"؛ فضلا عن بحوث أخرى سجّلت تحت إشرافه، ولم يتسنّ له إتمام الإشراف عليها بسبب خروجه إلى التقاعد .

وقد عهد إلى الأستاذ محمّد عبد السلام إلى جانب التدريس والبحث والتأطير بمهامّ عدّة في إدارة مؤسّسات التعليم العالي.

فقد انتخب سنة 1969 رئيسا لقسم اللغة والآداب العربيّة بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بتونس. ثمّ عيّن سنة 1970 مديرا للدراسات بدار المعلّمين العليا، فمديرا لها من غرّة سبتمبر 1970 إلى 3 جوان 1974. وقد استقال من هذه المهمّة، لمّا وقع التخلّي عن مشروع أعدّه الأستاذ لبناية تليق بدار المعلّمين العليا بضاحية قصر السعيد، واستبداله ببناية ببنزرت. ثمّ انتخب من جديد مديرا لقسم العربيّة في فيفري 1975، وباشر هذه المهامّ إلى تاريخ انتخابه عميدا لكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في 4 أكتوبر 1978 إلى 2 جويلية 1983.

شارك محمّد عبد السلام، منذ انخراطه في سلك التدريس، في مختلف اللجان التي انكبّت على دراسة نظم التعليمين الثانويّ والعاليّ وبرامجهما. وساهم، من سنة 1969 إلى سنة 1983، بصفته عضوا في المجلس العلميّ لكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، في رسم سياسة هذه المؤسّسة التربويّة واستجلاء آفاق تطوّرها.

كما زار، في نطاق مسؤوليّاته الإداريّة، عدّة جامعات في البلاد العربيّة وفي فرنسا والولايات المتّحدة الأمريكيّة وأنقلترا وألمانيا وإيطاليا والسويد. فاطّلع

على نظام التعليم بها، ووطّد علاقات التعاون بينها وبين الجامعة التونسيّة، وحضر عدّة ندوات علميّة ومؤتمرات تربويّة نخصّ بالذكر منها :

- ندوة الجامعات الناطقة كلّيّا أو جزئيّا بالفرنسيّة (AUPELF) حول موضوع الجامعة والاتّصال السمعي البصريّ بلياج 1973،
- الدورة العاشرة لمجلس اتّحاد الجامعات العربيّة جامعة السليمانيّة بالعراق 1976،
- المؤتمر العامّ للمنظّمة العالميّة للتربية والثقافة والعلوم (UNESCO) في دورتيه الحادية والعشرين بلغراد 1981، والثانية والعشرين باريس 1983.

ساهم الأستاذ محمّد عبد السلام في ما قام به أساتذة كلّيّة الآداب، وفي ما لا يزالون يقومون به، من عمل دؤوب لإحياء التراث العربيّ وتجديد مناهج دراسته. وتجسّم ذلك في ما ألقاه من دروس وفي ما أنجزه من بحوث نذكر منها :

- "معاني زهديّات أبي العتاهية" بحث بالفرنسية مرقون بباريس 1959 :
  Les thémes des zuhdiyyaat d'Abul-'Ataahiya
- "في القصائد السبع" مقال نشر بـ'حوليّات الجامعة التونسيّة' ع2 سنة 1965.
- "أبو العتاهية : أخباره وأشعاره" تقديم نشر بـ'حوليّات الجامعة التونسيّة' ع3 سنة 1966.
- "معنى الموت في الشعر العربيّ إلى نهاية القرن الثالث للهجرة" بالفرنسيّة :
  Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du »
  «III/IVe s
  منشورات كلّيّة الآداب، تونس 1977.
- موت مقال باللغة الفرنسيّة بدائرة المعارف الإسلاميّة :
  Mawt » in Encyclopédie de l'Islam Leiden-Paris, T. 6 »
- " الشعر العربيّ في الجاهليّة" مقال بالفرنسيّة بالمعجم العالميّ للآداب :
  in Dictionnaire Universel des Littératures Djahiliyya (poésie arabe de la ..Vème-VIème 1994, T.1, Paris, PUF)
- "زهديّة" مقال بالفرنسيّة بالمعجم العالميّ للآداب :
  ،in Dictionnaire Universel des Littératures , «Zuhdiyya »
  .1994،T.2،Paris،PUF

توفّي الأستاذ محمّد عبد السلام بعد هذا العمر الحافل بالعطاء. وبقي صوته يتردّد في أذهاننا ببيت طالما ردّده علينا :

وإنّـي لممّن يكره الموت والبلى ويعجبـه روح الحيـاة وطيـبهـا

وإنّـه ليشقّ علينا حقّا أن نتحدّث عن الموت بعد الأستاذ محمّد عبد السلام، فضلا عن أن نتحدّث عن موته هو بالذات. فهو أطول من تحدّثوا فيه باعا، وأغزرهم به علما، وأفصحهم في ذكره لسانا. وهو أكبر المتخصّصين في مسألة الموت، وشعر الموت في الأدب العربيّ. فقد كان الموت موضوع أطروحته التي نال بها دكتوراه الدولة. وكان أبو العتاهية ـ وهو أكبر شعرائه ـ موضوعا لما ألقاه من دروس شهيرة لا يزال طلابه يتذاكرونها بالكثير من التقدير والحنين. وهو الذي كشف القناع عن مظاهر باهرة من إنشائيّة شعر الموت، وحلّل ما يهمّ الأديب ودارس الشعر خاصّة من تحوّل هذا الموضوع إلى مجال من مجالات الفنّ بارز، ومصدر غنيّ من مصادر الإلهام، وميدان طريف فسيح من ميادين الإبداع الشعريّ.

ولئن حقّ لنا بعد اعتناء الأستاذ محمّد عبد السلام بموضوع الموت وشعر الموت أن نقول : " ما أخطر هذا الموضوع وما أصلحه لإحداث الجودة في الشعر"، فإنّـه يحقّ لنا بعد رحيل أستاذنا العظيم، أن نقول : " ما أفظع الموت للصديق وما أقرب صفو الدنيا من الكدر".

مبروك المنّـاعي

حوليات الجامعة التونسية – عدد 2009/54 ص ص 17 – 20

الأستاذ محمّد السويسي

بقلم : **مهدي عبد الجوّاد** (*)
المعهد الأعلى للتربية والتكوين المستمرّ
جامعة تونس

توفّي الأستاذ محمّد السويسي يوم الجمعة 24 أوت 2007. وكان قد ولد في 21 فيفري من سنة 1915 ببلدة صغيرة من قرى البحر الأبيض المتوسّط تسمّى بـ"دار شعبان". وبها واصل تعلّمه الأساسيّ. ثمّ التحق سنة 1928 بالمدرسة الصادقيّة، بعد نجاحه في مناظرة الدخول إليها. وصادف دخوله إلى هذه المدرسة تجديدا في الدراسات وانفتاحا في الآفاق وتطلّعات حديثة. وبها اكتسب تكوينا متينا في العلوم والرياضيات، وكانت تدرّس بالفرنسيّة، وتلقّى تعليما رفيعا في اللغة والأدب، بالفرنسيّة والعربيّة على حدّ سواء. ثمّ التحق عند ظفره بالدبلوم الصادقي والجزء الأوّل من الباكلوريا بقسم الرياضيات من معهد كارنو الفرنسيّ. وفي جوان من سنة 1936، أحرز على الجزء الثاني من الباكلوريا في الرياضيات. وفي أكتوبر من السنة نفسها انتقل إلى الصربون ليعدّ فيتمّ الإجازة في الرياضيّات في جوان من سنة 1940. وعند رجوعه إلى تونس، درّس الرياضيات بالعربيّة في الخلدونيّة، وبالفرنسيّة في المعهد الصادقي حيث صار ناظر الدراسات من سنة 1947 إلى سنة 1952.

ولمّا كان صادقيّا قلبا وقالبا، أبى إلا المشاركة في نشر المعرفة العلميّة نشرا واسعا، فقد أخذ نصيبه من الجهد في تعليم الرياضيات بالعربيّة، وألقى محاضرات عن إسهام العلماء العرب في تطوّر المعرفة، ونشر بالعربيّة متونا مدرسيّة، وكتب مقالات بالمجلات الثقافيّة. وكان ذلك عنده وعند رفاقه وجها في إثبات الشخصيّة العربيّة الإسلاميّة في نفوس التونسيين، وضربا من المقاومة الرصينة لمحاولات الهيمنة الفرنسيّة، تستعمل نفس ما لهم من طرق ووسائل.

---

*) أستاذ في الرياضيات، والمدير السابق للمعهد الأعلى للتربية والتكوين المستمرّ.

وتحمّل منذ سنة 1944 مسؤوليّة قسم تعميم المعرفة العلميّة من مجلّة 'المباحث' الثقافيّة الأدبيّة، ملتزما بنشر مقال فيها كلّ شهر. وكانت مواضيعه المفضّلة تتعلّق - وهو الأستاذ في الرياضيات - بتاريخ الرياضيات (الأعداد، والكتابة العشريّة، والكسور، والجبر، والمثلّثات والهندسة والفلك)، إلا أنّ تاريخ الطبّ العربيّ والصيدلة والعمران العربيّ كانت توحي له بنصوص مثيرة. وكان جهده في التعليم بالعربيّة بالخلدونيّة، وفي نشر المتون المدرسيّة في الرياضيات بالعربيّة وتحرير المقالات التثقيفيّة بالمباحث جميعها تعرّضه لمجابهة مشاكل الاصطلاح العلميّ وتدفعه إلى معاناة البحث عن المصادر الوثيقة في هذا الميدان والإقرار باتّساع الهوّة بين اللغة العربيّة والتمدّن. وهو ما جعله يدرس النصوص العربيّة القديمة ويحاول قراءتها وفهمها والتفكير في تكوّن اللسان وتطوّره. وهذا ما حدا به إلى عقد العزم على استكمال تكوينه في اللغة العربيّة وآدابها حتى يدعم معرفته بها ويكتسب أدوات التحليل المعاصر، بالترشّح سنة 1948 لشهادة الكفاءة في أستاذيّة التعليم الثانويّ في اللغة والآداب العربيّة، ثمّ للترشّح والنجاح في مناظرة التبريز في العربيّة سنة 1958 بباريس. وفي سنة 1969 ناقش بالصربون أطروحة دكتورا الدولة في اللغة والآداب العربيّة، وكان الموضوع : في"لغة الرياضيات بالعربيّة".

لم يعالج في هذه الأطروحة مصطلحات الرياضيّات في العربيّة فقط، بل عرّف أيضا ببعض الرياضيّين العرب. أمّا أطروحته التكميليّة، فإنّها وثيقة ثمينة في التأريخ للرياضيات العربيّة، فقد كانت تحقيقا وترجمة لكتاب من القرن الثالث عشر هو "تلخيص أعمال الحساب" لابن البناء المراكشي (ت. 1321)، المعتمد طيلة قرون متنا أساسيّا في التعليم القديم، سواء في المغرب أو في المشرق العربي. فقد مكّنته دراسته بالصربون من اكتشاف المستشرقين، والاطلاع على ترجماتهم للآثار العلميّة العربيّة، والأخذ بطرقهم الصارمة، والاعتبار بما اكتشفوه أو أخفقوا فيه، والتفطّن إلى ميادين شاسعة بقيت غير مدروسة. فعقد العزم على التنقيب على المخطوطات الرياضيّة القديمة وتحقيق ما في وسعه منها مع توخّي ما يقتضيه العرف في البحث الجامعيّ.

هذا وكلّف الأستاذ منذ انتدابه بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بتونس سنة 1970-1971، بدروس في شهادات الأستاذيّة ودروس في الإعداد لمناظرة التبريز التونسية. فاكتشف الطلبة لأوّل مرّة في الجامعة التونسية ماضي العرب العلمي. فقد كانت هذه الدروس مناسبة فريدة خوّلت للأستاذ في كلّ سنة أن يدرّس بدقّة مسألة من جميع جوانبها، لاستيعاب الظروف العاملة على نشأة الأفكار المتعلّقة بها وتطوّرها، ولتقديم من عملوا على تشخيصها، وما تضارب من الأفكار في شأنها، وما كتب فيها من نصوص.

وقد كانت دروس الأستاذ محمّد السويسي، إضافة إلى اهتمامه بالمصطلحات العلميّة العربيّة وما تطرحه الترجمة من مشاكل في نقل

المصطلحات العلميّة، موضوع أطروحته، دروسا تركّز بالأساس على تاريخ الأفكار العلميّة عند العرب. لكنّها تهتمّ أيضا باقتصاد البلدان العربيّة. فقد عالج تباعا :

- التطوّرات العلميّة عند العرب في الرياضيات وعلم الفلك بين القرن الرابع والقرن السادس من الهجرة، سنة 1970 - 1971
- والتفكير العلميّ عند العرب في القرن الرابع هجريّا، سنة 1971 - 1972
- الحياة الاقتصاديّة في بلاد الإسلام، وفي المغرب بالخصوص من القرن الرابع إلى القرن السابع من الهجرة سنة، 1972 -1973
- الحياة الاقتصاديّة في بلاد الإسلام وخاصّة بإفريقيّة والمغرب من القرن الرابع إلى القرن الثامن من الهجرة سنة، 1973. - 1974
- لغة العلم : مشاكلها وخصوصيّاتها من الماضي إلى اليوم، سنة 75 - 1976
- وأخيرا نقل العلوم من القدماء إلى العرب اعتمادا على نصوص لإخوان الصفاء وابن البيطار وابن أبي أصيبعة، سنة 1979 - 1980

وكان كلّ درس يضع الطلبة في السياق الاجتماعيّ والثقافيّ والعلميّ الذي فيه أنتج العلماء العرب أعمالهم، كالخوارزمي والبيروني وابن الياسمين وابن الهيثم وابن الجزّار وابن البيطار وابن البنّاء والقلصادي والكاشي والمقريزي وابن خلدون وغيرهم ...

ولم يكن طلبة الأستاذيّة والمترشّحون للتبريز في العربيّة من طلبة العلوم، بل طلبة في اللغة والآداب العربيّة؛ وكان من يذكره أستاذهم من الرجال، وما يثيره من التصوّرات، وما يطلب تحليله من النصوص، وما يصفه من مقاربات وما يفصّله لهم من تطوّرات، جميعها غريبة عنهم، لكنّها كانت مثيرة لانتباههم. ذلك أنّ تعليم الأستاذ السويسي، وإن كان دقيقا، فقد ظلّ على حاله أدبيّا، وكان بالخصوص مطبوعا بشيء من التعظيم والإشادة بماضينا ورجال العلم منّا. لكن قلّ من الطلبة من أخذ المشعل وواصل البحث في تاريخ العلوم العربيّة.

ولم يقتصر عمل الأستاذ السويسي على ما ذكرنا، فقد درّس الترجمة نقلا وتعريبا. وكثيرا ما كانت نصوصه المختارة ممّا كتبه قديما رجال العلم من العرب.

كذا كان شأن الأستاذ الشيخ حتى تقاعد، يدرّس تاريخ العلوم. وكان إلى ذلك كلّه يشارك في الملتقيات والندوات وينشر الكتب الوفيرة والدراسات المتنوّعة الأغراض والمواضيع.

فممّا نشر :

- أطروحته عن "لغة الرياضيات في العربيّة" بالفرنسيّة، منشورات الجامعة التونسيّة (1968). وقد عرّبها صاحبها ونشرها ببيت الحكمة.

- و"بغية الطلاب في شرح منية الحسّاب" لابن غازي المكناسي، معهد تاريخ العلوم العربيّة، حلب (1983).

- "تلخيص أعمال الحساب" لابن البناء المراكشي، تحقيق محمد سويسي وترجمة إلى الفرنسية، منشورات جامعة تونس (1969).

- و"اللمع الماردينيّة في شرح الياسمينيّة"، للسبط المارديني، الكويت (1983)

- و"شرح أشكال التأسيس" للسمرقندي، الدار التونسيّة للنشر، تونس (1984)

- و"كشف الأسرار عن علم حروف الغبار" للقلصادي، الدار العربيّة للكتاب، تونس (1988)

أمّا المنشور من دروسه :

- فـ"أدب العلماء : الرازي، الحسين بن الهيثم، ابن سينا"

- و"أنماط العمران البشريّ بإفريقيّة وجزيرة المغرب حتّى العهد الحفصي"

وجمع بعض الفصول والمحاضرات في :

- اللغة العربيّة في مواكبة التفكير العلميّ، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت (2001)

- ونماذج من التراث العلميّ العربيّ، دار الغرب الإسلامي، بيروت (2001)

وشارك في تحقيق :

- "زاد المسافر وقوت الحاضر" لابن الجزّار، نشر مؤسسة بيت الحكمة تونس (1999)

وله بالفرنسيّة :

Feuilles d’automne, Dar al-Gharb al-Islâmî، Beyrouth (2001).

مهدي عبد الجوّاد

حوليات الجامعة التونسية – عدد 2009/54 ص ص 21 – 28

بين اللّسان والإنسان(*)

بقلم : **أندري رومان**
تعريب : **عبد القادر المهيري**
كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات
جامعة منّوبة

إن المقترح هنا هو رسم إجمالي مثالي لما بين اللسان ووضع الإنسان من علاقة بعيدا عن طبيعة الكون الفيزيائية، وهي طبيعة ملموسة لا يحيط بها سياج ومسرح ردود فعل وقوى.

---

*) **م.م** : لقد تساءل الإنسان عن أصل الألسن منذ أن بدأ ينظر فيها ويسعى إلى وصفها، وفحص أبنيتها، وضبط قواعد استعمالها، وهو في بحثه عن الأصل يحاول أن يتعرّف إن جاز التعبير على الغيب، أي على ما لا مجال لإقامة الدليل القاطع عليه، فلا يمكن له إلا وضع فرضيات مختلفة يمكن تلخيصها في ثلاث : التوقيف أو المحاكاة أو الاصطلاح الواعي المنتظم. لقد صاغ هذه الفرضيات على ما يبدو فلاسفة اليونان لا اللغويون أو النحاة، ولم يتعرّض نحاة العربيّة بدورهم لقضية الأصل فالمتكلّمون هم اللذين تناولوها. وابن جني هو النحوي الوحيد الذي تساءل عن أصل اللغة متأثرا بدون شك بما أخذه عن مشائخه من المتكلمين وخاصة أصحاب الاعتزال.
ظل الإنسان يتساءل عن أصل الألسنة إلى عهد غير بعيد، ورغم ما شهدته اللّسانيات التاريخيّة من تطور في القرن التاسع عشر فإنها لم تتمكن إلاّ من التدليل على تولد الألسن الحيّة من ألسن أخرى مهجورة تشهد عليها نصوص موثقة، ولم يفض سعيها إلى الحفر في ماضي الألسن إلاّ إلى تصوّر لسان مشترك لكلّ أسرة من ألسنة العالم المعروفة اعتمادا على ما بين أفراد كلّ مجموعة من تشابه في بعض مكوناتها الأساسيّة. لكن ماذا وراء هذه الألسنة المشتركة على افتراض أنها وجدت حقا؟ أفلم يسبقها لسان آخر بل ألسنة أخرى ؟ وإن افترضنا أن واحدا منها هو أصل جميعها فمن أنشأه؟ هل هو من وحي الخالق أم من وضع الإنسان؟
يعتبر اللّساني اليوم أن الألسن مؤسسات بشرية وأنه يمكن للمرء أن يتساءل عن كيفية اهتداء الإنسان إليها ووضعها، وذلك بفضل ما يجده في بعضها من خصائص تبدو شاهدا على طور قديم من تاريخها.
هذا ما يسعى إليه أندري رمان، فقد بدا له أن بعض نصوص العربيّة القرآنيّة والشّعريّة القديمة تحمل بقايا طور قديم من تاريخ هذا اللّسان تدل دلالة محتملة كبيرة الاحتمال على أنّه قام على أسس ثنائيّة هي نتيجة اكتساب الإنسان القدرة على التوليف بين عنصرين في شؤون حياته. ويعتبر رمان أن هذه الهيكلة الثنائيّة الظاهرة في مستويات مختلفة من تركيبية هذا اللّسان يمكن اعتبارها شاهدا على كيفيّة نشأة كلّ الألسن. هذا ما تناوله في العديد من مقالاته وفي مقدمة تصنيفه الشامل "نظامية العربيّة"، وقد لخصه في خطاب ألقاه عندما قبل في آكاديمية مدينة ليون رأينا من المفيد ترجمته إلى العربيّة.

إنه قبل كل شيء رسم إجمالي لتفهم اللسان في حد ذاته، أعني تفهم أنظمة بسيطة محددة وتفهم العلاقات المجردة التي تهيكلها والنظر في تشاكل ممكن بين اللسان والإنسان.

ليس كلام الإنسان وليد الصدفة، فهو يجتنب الصدفة، وهو مواعيد متعاقبة متواضع عليها من قبل المتخاطبين.

إن الكلام القائم على التواضع لا يمكن أن يكون كلاما خاليا تماما من النظام، كلاما شبيها بالصياح.

تعبّر الصيحة عن تجربة الشعور بحاجة أو رغبة أو انفعال، وهي تعبّر عن هذه التجربة تعبيرا مطلقا، ولا تدخل في علاقة بأية صيحة من الصيحات الأخرى المعبّرة عن تجارب أخرى، فهي تجهلها كما تجهل مكوّنات التجربة التي أحدثتها وظروفها ولا تلتقط ولا تسمّي أية واحدة منها، إنها تعبّر عن تجربة ما تعبيرا مجملا، فصَيْحة الألم لا تعبر إلا عن الألم.

لذا فالتجارب المختلفة، وإن لم يختلف بعضها عن بعض إلا بمعطى واحد من معطياتها، تشير إليها صيحات ليس بينها شبه يذكر. وعلى كلّ، فإنه لا يمكن أن يؤخذ بعين الاعتبار شبه ممكن من هذا القبيل يحاكي في الظاهر التجارب التي تدل عليها، إذ من البديهي أن ذلك لا يكون ممكنا إلا إذا كانت الصيحات مركّبة. هكذا، فاللسان المتكون من صيحات يبدو خليطا من ملفوظات خاما تودع في الذاكرة وحدها بصفة فوضوية.

ومن ناحية أخرى، فكلّ صيحة لا توجد إلا في اللحظة التي تصدر فيها، وذلك خارج زمن التاريخ. إن صيحة الألم لا تشير إلا إلى الألم الراهن، فهي لا تشير إلى ألم مضى ولا إلى الم آت. إن صيحة الألم لا تندرج في الزمن ولا تتحقق لحظة من لحظات التاريخ، وليس للذاكرة التي تحتفظ بها من السعة ما يمكّنها من احتواء التاريخ، فليست هي ذاكرة تغامر بمواجهة الأسئلة.

من البديهي أن لسان الإنسان ليس لسان صيحات، حتى ولو تضمّن صيحات التعجب وبعض المحاكيات. فهذه، إن صح التعبير، صيحات متحكّم فيها مثل 'آي' و'آه'.

إن الفرضية التي بمقتضاها يبدو لسان الإنسان مركّبا تفرض نفسها. واعتبارا لهذا، فمن أين نشرع في دراسة تركيبه ؟ هي تبدأ بمقتضي نظرة قبلية في أجزائه التي تبدو مركّبة، من كلماته التي تتصرف وتعرب ويطابق بعضها بعضا. لكنّ دراستها لم توفّر إلى الآن تخطيطا عاما. وبعبارة أخرى، فالأنحاء التي وضعت علي أساس التصريف والإعراب والمطابقات والتحاليل المنطقية ...هي فعلا مصنّفات قواعد، ولكنّها تضمّ أيضا معطيات خارجة عن كل قاعدة.

لقد أخفق النحاة واللسانيون خاصة في بحثهم عن تركيب الجملة التي هي مع ذلك أهم مكوّن من مكوّنات التركيبية، وما يقوم مقام هذا هو أن كلّ متكلّم لا يلتزم في استعماله اللسان بالتركيبية، بقدر ما يلتزم باستعمال ما سجّله في ذاكرته.

لم يتسنّ إثبات وجود تركيبية تامّة الهيكلة، أي وجود منظومة تواصل خصوصيّة، تم التعرف عليها والاعتراف بها.

إن الأسماء الفرنسية قلّما نشأت فرنسية، فمن الاسم اللاتيني المنقول من اليونانية *Akadêmia* صاغت الفرنسية « académie » واشتقت بواسطة أصناف من الزيادات « académicien » و« académisable » و« académiser » و« académisme » و« académiste ».

إن الزيادات عناصر تنضاف إلى جذور المفردات لتجعل منها أشكالا ذات معنى خاص. وتمثل الزيادات صدى للبدائيات التي لا ينفك الإنسان يعمل على ابتكارها في آليات الكون. لكنّ الألسن تضع، وهي تكوّن مفرداتها على أساس الجذور، مجموعتين : إحداهما للجذور والأخرى للزوائد. و العلاقات بين الجذور والزوائد في الفرنسية، كما هو الشأن في كل الألسن التي هي كالفرنسية، ألسن جذور متكونة من مقاطع ليست علاقات منتظمة، ويصطفي كل جذر ذي مقاطع بعض الزيادات دون غيرها من أجل الأصوات التي هي مادّتها ومن أجل تاريخه الخاص، وتضع المصنّفات النحويّة والمعاجم جردا للظواهر المنتظمة المختلفة الاتّساع، وتتمّم ذلك بما لا انتظام له.

انطلاقا من الاسم الإنكليزي *railway* الذي لم يتسن للفرنسية أخذه كما هو، وضع هذا اللسان « chemin de fer »، واضطرّ بعد ذلك أن يشتق « cheminot » فقط من رأس الاسم المركب « chemin de fer ».

تمثل الأسماء المركبة المتزايد عددها باستمرار في مفردات الألسن انقطاعا عن التسمية بواسطة الزوائد التي تنزع وحدها نحو الانتظام. ومن البديهيّ أن كل اسم مركب يمثل وصفا جزئيا لذات من ذوات الكون. إن الكلمة « règle à calcul » التي تسمّي في الفرنسية آلة حاسبة متكونة من مسطرتين تتحرك إحداهما على الأخرى تقابلها في الإنكليزية *slide rule* أي « مسطرة متحركة » وهذا ما لا يقوله الاسم الفرنسي .خلافا لذلك فإن « pied à coulisse » الفرنسية تسميها الانكليزية باسم « لا يتحرك ».

لا يكون وضع الأسماء المركّبة إلا غير منتظم، والحال أن هذه الأسماء ضرورية تستجيب لحاجيات التسمية التي لا يمكن أن تسدّدها أية منظومة من منظومات التسمية، لأنّها خاضعة لحدود ضيّقة كالتي ترسمها لها مثلا زوائدها.

إن فرضيّة وجود تخطيط عامّ كان يمكن أن يكون تخطيطا عاما للسان في بداياته لم يرد ذكره عند النحاة ولا عند اللسانيين، ومن المفارقات أن ذلك راجع

بلا شك إلى أنه لا يليق أن يعتمد اللسان للبحث عن تركيبه، والواقع أن الأجوبة المستفادة من هذا التمشي جزئية غير ثابتة.

هكذا بحث النحاة ومن بعدهم اللسانيون عن مبدأ تركيب الألسن لا في الألسن وإنما في الفلسفة، حسب Antoine Arnauld وClaude Lancelot في القرن السابع عشر، وأثناء القرن العشرين في حوافز الإنسان النفسانية حسب Gustave Guillaume، وحسب Noam Chomsky بعد ذلك بقليل في سراب تركيب مثالي تمثّل صداه الألسن التي يتكلمها الناس، أي تلك الألسن غير المنتظمة، وفي المنطق حسب Michel Le Guern.

إن التفكير الوحيد الذي تساءل أصحابه عن أصل الألسن من هذه الأصناف الأربعة هو تفكير الفلاسفة. هكذا فحسب الفيلسوف النحوي Nicolas Beauzée المعاصر لـ Antoine Arnauld وClaude Lancelot :

« الإله ذاته هو الذي لم يكتف بمنح أعضاء الجنس البشري الأولين ملكة الكلام الثمينة، فسرعان ما انتقل بهذه الملكة إلى الممارسة الفعلية بأن أوحى لهم الرغبة في تصور الكلمات وصيغ التراكيب اللازمة لحاجيات المجتمع الناشئ وفن تحقيق ذلك ».

وذهب علم من أكبر أعلام الحضارة الإسلامية ابن حزم الأندلسي المتوفى في بداية القرن الحادي عشر إلى القول بوجود سبب بشري لفائدة الأصل الإلهي للألسن، قال :

« فان الاصطلاح علي وضع لغة لا يكون ضرورة إلا بكلام متقدم بين المصطلحين علي وضعها أو بإشارات قد اتفقوا على فهمها،وذلك الاتفاق على فهم تلك الإشارات لا يكون إلا بكلام ضرورة، ومعرفة حدود الأشياء وطبائعها التي عبر عنها بألفاظ اللغات لا يكون إلا بكلام وتفهيم لا بد من ذلك »

ويختم ابن حزم بقوله :

« لا بد من لغة واحدة وقف الله تعالي عليها »

وعزا فلاسفة آخرون تكوّن الألسن لا إلى الإله وإنما إلى الإنسان. فالمحاكيات، أي بعض الصيحات المستعملة من قبل الناس، مثّلت أولى مواد الألسن الإنسانية، لا شك في ذلك. لكنّهم يفترضون أنه قد تمّ بعد ذلك التوليف بين هذه المحاكيات. وهذا لا يمكن، فتوليف المحاكيات من قبيل الوهم.

ما هو المسلك الآخر الذي يتوخّى للرجوع إلي مبدإ الألسن ؟ يبدو أن آخر ما بقي مفتوحا من المسالك الأخرى هو النظر في مجموع التركيبات الممكنة بمقتضى نظرة ما قبلية، ومن شأن التركيب الخاصّ بالألسن أن يكون بين هذه التركيبات الممكنة التي يتعرف عليها مجردة.

لقد لاحظنا أن الصيحة غير مركّبة، فهي لا تعرف إلا نفسها، وكأنها منطوية علي ذاتها، وتتجلّى عنصرا وحيدا غير شفاف ذا صبغة مطلقة.

الواقع أنّ كلّ تركيب يبدأ بإقامة علاقة بين عنصرينز ويجب، ليكون التركيب المستهلّ بهذه الطريقة قارّا، أن يكون هذا التوليف التأسيسي الأول هو ذاته قارّا. وبعبارة أخرى، يجب أن تكون العلاقة بالعنصرين المكوّنين لهذا التوليف ثنائية الاتّجاه على غرار علاقة الزوج بزوجته. فهي عبارة عن علاقة زوجية فلا زوج بلا زوجة ولا زوجة بلا زوج.

ليس لسائر العناصر الراجعة إلى هذين العنصرين - النواة - نفس الضرورة. فالزوج والزوجة يمكن أن تكون لهما علاقة مشاركة مع أشخاص آخرين، كما يمكن أن تكون لهما علاقة بأشخاص في خدمتهم. فعلاقة أحد الزوجين بهؤلاء الأشخاص هي مجرد علاقة أحادية الاتجاه تتمثل في المشاركة أو التبعية.

إنّ ما يماثل هاتين العلاقتين في الألسن هما العطف والتبعية. وهذه العلاقات الثلاث الثنائية الاتجاه والأحادية الاتجاه هي علاقات تتقابل تقابلا ثنائيا.

من الممكن أن توجد تركيبات وتوليفات أخرى غير ثنائية، لكنها تربط بنفس العلاقة أكثر من عنصرين.

قد بيّن الذين اخترعوا هذه التوليفات المعقّدة الثلاثية والرباعية والمتعدّدة، بعد وضع الألسن بمدة طويلة جدا أنه يمكن إرجاع كل واحد منها إلى توليف ثنائي.

إن التوليف الثنائي الذي هو أول التوليفات الممكنة قوي الفعالية، فهو قوي إلى درجة أنه المعتمد في الإعلامية، هو بالغ القوة وبسيط أيضا.

وهو من ثم قابل للحساب في الحين من قبل الإنسان، إنه في الواقع متلبّس بالإنسان.

إنّ كلّ ما يختاره الإنسان في حياته هو موضوعيا فرز، وكلّ فرز يفضي إلى مجموعتين المجموعة المختارة والمجموعة الباقية المهملة. ولا ينفك الإنسان يَـختار كما لا ينفك يُـختار.

الواقع أن هذه الهيكلة المألوفة، هذه الهيكلة الثنائية البسيطة توجد في النظام العامّ للألسن، وهي تنمّ عن تخطيط الجمل.

إن العلاقة في الجملة « يا نخلة » بين « يا » و« نخلة » هي علاقة ثنائية الاتجاه علي غرار العلاقة الزوجية المذكورة، لأنه لا يمكن لكل من «يا» و«نخلة» أن يوجد بدون وجود الآخر، إلا إذا تغير، فيكون كلاهما لا وحده وإنما مع شريك آخر.

وليس المفعول فيه « من ذات عِرْقٍ » في « يا نخلة من ذات عِرْقٍ » ضروريا للجملة « يا نخلة » فقد كانت موجودة قبل دخوله فيها، ويمكن لهذا المفعول أن يعوّض بأي مفعول آخر قد يختاره المتكلّم بين كل المفاعيل.

إنّ ما رسمناه من تخطيط للجملة رسما مجردا مشترك فعليا بين كل الألسن، فكلّ الجمل المهيكلة مركّبة حسب هذا التخطيط الثنائي، وقولنا كلّ « الجمل » معناه بعبارة أخرى التعابير التي يتخاطب الناس بواسطتها. هكذا تشترك كلّ الألسن في منظومة التواصل نفسها، إنّـها منظومة كونية.

ما هو شأن نظام التسمية المحتمل ؟

لقد تولـّد اللسان الفرنسي من ألسنة أخرى. ومن الغريب أن اللسان العربي الكلاسيكي يبدو متولـّدا من نفسه، فليس له في ماضيه أيّ لسان سام آخر، ولا حضور للألسن الأجنبية فيه، إلا عن طريق معرّبات لم تؤثر إلى الأمس القريب في تخطيطه. إنّ هذا اللسان قد احتفظ بتخطيط ما زال قابلا للقراءة، لأنـّه دخل في التاريخ حيًّا أثناء القرن السادس الميلادي، باعتباره لسانا بالغ القِدَم، وأنه سرعان ما استقر بنصّ القرآن منذ القرن السابع.

ليس للمنظومة المقطعيّة في العربية إلا مقطعان هما نفس المقطعين الموجودين في حرف جواب وتصديق « نعم » :

[صامت صائت] [صامت صائت صامت]

إنّ هذه المنظومة تحدّد في اشتغال اللسان التفريق والفصل بين صوامته وصوائته فكلاهما في واد خاصّ به.

إن هذا الفصل وهذا التفريق بين صوامت اللسان العربي وصوائته مكـّنا من إسناد دورين مختلفين للمجموعتين إسنادا منتظما. وذلك لأنّ كليهما يستعمل استعمالا مستقلا عن الآخر.

هكذا أقامت العربية منظومة التسمية فيها على أنواع من تأليفات الصوامت.،وهذه التأليفات هي التي كوّنت الجذور الواضحة القارّة لوحدات تسمية العربية أي أسماؤها وأفعالها.

أما الصوائت التي هي عناصر الفرع المكمّل لفرع الصوامت، فقد استعملت القصيرة منها علامات للإعراب، ولا دخل للصوامت في ذلك.

إن صوائت الحالات الإعرابية هذه هي القطع الأساسية في منظومة تواصل العربية الكلاسيكية.

هذا الرسم الثنائي الذي وضعت للقارئ خطوطه الكبرى هو الذي وسّعه الإنسان شديد التوسيع بمقابلات ثنائية متعاقبة تبعا للطريقة الثنائية المألوفة عنده.

وهذا التخطيط الذي ما زال ملموسا في اللسان العربي هو تخطيط اللغات السامية. وهو يكشف، عن طريق المقابلة الثنائية، إمكانية تخطيطين ثنائيين آخرين، أحدهما قائم على جذور صوائت، وهو تخطيط الألسن ذات النبرة كاللسان الصيني، والآخر على جذور مقطعية، هو تخطيط اللغات الهندية الأوروبية كالسنسكريتية والفرنسية.

إن هذه الملاحظات تسمح بأن نزعم زعما محتملا أشد الاحتمال النتائج التالية :

إن طريقة العمل الوحيدة المعتمدة لدى الإنسان صادرة عن قدرته علي التوليفية الثنائية.

إن قدرته على التوليفية الثنائية كانت هي لسانه الأوّل المشترك، لسانه الأوّل الذي بواسطته تمكن من التواضع على إقامة مجتمعاته ولهجاته، إنه لسان ملحمته الطبيعي الوحيد.

هكذا فاللسان متلبس بالإنسان .يصدر في الحين عن قدرته علي التوليفية الثنائية.

الإنسان مدفوع بقدرته علي التوليفية التي هي أساسية فيه ومصدر تطلّعه.

فالتعرف على س يدفعه إلى التعرف على ش الذي يقتضي وجوده وجود س، وهكذا يكتشف ش. إن طاقته التوليفية هي مصدر اكتشافاته ومصدر شعوره بالجمال. فما لا تبرزه نظامية ألسنته من فروق بين الأبنية يضطرّه إلى أن يلتمس في ذاته وخارجا عن هذه الألسن السبب الذاتي لاختياره، وتفضيله صياغة دون غيرها. فجملة المعرّي الشهيرة في مرثيته « تعب كلها الحياة » والجملة الموازية لها "الحياة كلها تعب" هما جملة واحدة من منظور التركيبية، لا من منظور الأسلوب، فترتيب الكلمات في الجملة الأولى ترتيب جمالي، ترتيب ذو صبغة بلاغية، ذلك أن العالم يقدّم الأشياء التي توجد بذاتها « الحياة »، بينما لا يمكن للمسند « تعب » أن يوجد إلا في الشيء.

إن الشعور بالزمن وجد مع الإنسان. فقد أصبح سلف الإنسان، وقد تمّ له هذا الشعور بالزمن كائنا ذا ذاكرة ومشاريع.

لقد تولّدت قدرة الإنسان علي التوليفية الثنائية عن شعوره بالزمن. وقد دفع الإنسان بهذا الشعور إلى مقابلة حضور الزمن بفكرة غياب الزمن. وهذه المقابلة تخترق منظومات التسمية في ألسن العالم جميعها اختراقا شاملا، وقد وضعت وحدات التسمية كلها :

إما باعتبارها وحدات تصوّرها الإنسان وحدات غريبة عن الزمن ومثالها «حيوان».

وإما وحدات تصوّرها الإنسان وحدات حادثة في الزمن، أو في ذاتها ومثالها « ناطق ».

إن هذه المقابلة محملة بفكرة كائنات خارج الزمن ذهب الإنسان إلى أنها آلهة معبودات ما ولكنها ليست وحيدة.

وعلى عكس هذه الكائنات الخارجة عن الزمن والمتعدّدة تحمل مقابلة قصوى على الاعتراف بكائن خارج الزمن وحيد هو « الواحد ».

لكن ما هي طبيعة هذه « الذات الموحّدة » التي تتّجه إليها التوليفية الإنسانية علي غرار إبرة البوصلة.

هل هي نتيجة لا معنى لها أي النهاية الآلية للعبة التوليفيّة ؟

هل هو الواحد مبدأ الفوضى ؟

هل هو الأس الذي يدفع الإنسان إلى ضروب تجاوز الذات، ومحرك شعوره بالخير؟

هل هو « الواحد » المطلق الخالق الذي لا يشبهه شيء.

إن ما نعرفه من أقدم الأجوبة حول بداية الإنسان والألسن أجوبة الأساطير تلك القصص المولدة للثقافات أو أجوبة فن الأنساب أو أجوبة الوحي.

لكن الوحي « ليس له من دليل إلا ذاته »

إن انتصاب الإنسان واقفا ونظره المتجه إلى السماء قد تقبلهما بعضهم كعلامات دالة علي الإله.

قد يكون اكتشاف الإله بتتبع المسلك الثنائي حقيقة مسجلة في طبيعة الإنسان توازي الحقيقة التي جاء بها الوحي.

في بداية الإنسان واللسان توجد القدرة التوليفية الثنائية التي تجعل من سلف الإنسان إنسانا ناطقا، إنسانا صانعا.

لكن الإنسان عندما يصل إلى أقصى حد من توليفيته، إلى منتهى غايتها، فإنّه يشعر بأنّها لا تعود تساعده بأنها تفلته. ما العمل إذاك ؟

يمكن له أن يختار حسب الصدفة الإيمان أو عدم الإيمان بكائن «واحد» لا ينحصر في شيء، كائن ممكن لكن غير متأكد الوجود.

يمكن له إخلاصا لنفسه أن يحتسب ما لاختياره من حظوظ فيراهن على طبيعة الواحد.

أندري رومان

تعريب : **عبد القادر المهيري**

حوليات الجامعة التونسية – عدد 2009/54 ص ص 29 – 79

الأبنية الدالّة على الشرط وعلاقتها بأشكال الجملة الأساسيّة

مقاربة تعليميّة (*)

بقلم : **محمّد صلاح الدين الشريف**
كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات
جامعة منّوبة

المقدّمة

ليس الغرضُ من هذا العرض دراسةَ الشرط دراسةً نظريّة معمّقة، ولا الغرضُ منه التعريفَ بما وصل إليه القدماءُ من نحاة العربيّة أو المحدثون من اللسانيّين عربا أو غيرَ عرب كانوا. بل الغرضُ أن نُجيب عن أسئلة يطرحها المدرّسون، كلّما وجدوا صعوبة في تطبيق برامج التعليم ومناهجه.

اختارت المدرسة التونسيّة منذ أربعة عقود أن تدرس النحو العربي دراسة وظائفيّة تقوم على مفهوم الجملة، وتنظّم الدرس النحوي تنظيما يراعي تراتب الوحدات وتركّب الأبنية القائمة بوظائفها، على صورة تختلف عن التنظيم التقليديّ الموروث عن مختصرات الألفيّة وما شابهها.

مرّ النحو المدرسيّ التونسيّ على مرحلتين في تنظيم النحو العربيّ حسب الوظائف والمركّبات القائمة بها. فمن تصنيف أوّل حدسيّ مبسّط وناجع تربويّا يقسّم الوحدات النحويّة إلى مفردات ومجموعة ألفاظ وجمل، تحوّل الدرس النحويّ منذ أواسط الثمانيّات إلى تصنيف أدقّ؛ لكنّه أثار لدى المدرّسين، في مختلف مراحل التدريس، مشكلات تطبيقيّة في تمييز أنواع المركّبات الفعليّة والاسميّة والحرفيّة وتحديد علاقاتها بالوظائف النحويّة. هذه المشكلات، وإن وقع حلّ أغلبها في المؤلّفات المدرسيّة، واللقاءات التكوينيّة، فإنّ بعضها ما زال يثير تساؤلات مفيدة[1].

*) قدّم هذا البحث مختزلا في يوم دراسيّ لمتفقّدي التعليم الثانوي بمركز تكوين المتفقّدين بقرطاج في فيفري 2009.

1) هي مجموعة من الكتب المدرسيّة في النحو والصرف والمعاني من تأليف الأساتذة عبد الوهّاب باكير وعبد القادر المهيري والتهامي نقرة وعبد الله بن عليّه.

الملاحظ أنّ أغلب هذه التساؤلات ذات صلة بأبنية تؤدّي دلالات اللزوم والإمكان والعموم، ضمن ما اصطلح القدماء على اعتباره من مفهوم الشرط. وهي تساؤلات في العموم ناتجة عن تشبّث الأذهان بآراء أو مبادئ أو قواعد طالما اعتبر التخلّي عنها من الأخطاء[2].

من هذه الأسئلة أسئلة عامّة يطرحها المدرّسون حتّى يطمئنّوا إلى أنّ المعارف النحويّة التي ينشرونها غير مقطوعة عن تراثهم، أو أنّها على الأقلّ لا تعارض المعرفة القديمة إلا في حدود ما ثبت خطأ القدماء في فهمه من فصيح لسانهم.

ومنها أسئلة أهمّ، كالتساؤل : ما منزلة [إن يفعلْ] و[من يفعلْ] في الوظائف والمركّبات؟ وما صلة [إن] و[من] و[أي] بالموصولات وأسماء الاستفهام؟ وكيف نفسّر جزم الجواب إذا اعتبرنا جملته الأساس؟ ولماذا لا نعتبر الجملة الشرطيّة صنفا قائما بذاته؟ إلى غير ذلك من الأسئلة الدالّة على أنّ الخصائص الأساسيّة للأبنية ووظائفها، لم تستقرّ واضحة كلّ الوضوح في أذهان المدرّسين. وهو أمر، من شأنه أن يعوق المعلّم في وضع خطّته التعليميّة، وما تستوجبه من تمرينات وتدريبات، و أن يحدث عند المتعلّمين، بالتالي، نقائص في التكوين.

1 - الحدود التعليميّة

هذا، وليس في ما نقدّمه شيء ممّا يجدر بالمعلّم توخّيه في وضع خطّته بحسب المستويات وما تقتضيه المناهج والبرامج؛ فهذا من شأن المشرفين على شؤون التربية والتعليم؛ بل هو ما اجتهدنا في جمعه ونظمه حتى يكون المشترك ممّا ارتضيناه قاعدة لمعرفة مدرسيّة تسعى إلى إحداث التوازن بين عرف علميّ سائد لم يخل من الخطإ والغموض، ومعرفة علميّة عالمة متقدّمة ليس من المضمون تهيّؤ التعليم لها.

فالهدف من هذا العرض الوساطة بين المعرفة العالمة والمعرفة المدرسيّة. فليس هو بالبحث المعمّق المختصّ، ولا هو بالبسط التعليميّ لما ينبغي استعماله في الدروس؛ بل هو توضيح للجوانب العلميّة الداعية إلى التعامل مع دلالة الشرط باعتبارها مجموعة من المعاني تؤدّى بأبنية نحويّة عاديّة تقوم على وظائف لا تؤدّي بالضرورة هذه الدلالات.

---

2) ممّا اعتبر الخروج عنه من الأخطاء مفهوم التلازم؛ فقد شاع منذ أواسط الستّينيّات إلى أواخر الثمانينيّات اعتبار الجمل الاسميّة والفعليّة المركّبة بالموصولات 'إن' و'لو' و'ما' و'من' و'مهما' وبالظروف 'متى' و'إذا' و'حيث' وغيرها جملا متلازمة تمثّل صنفا قائما بذاته. وشاع بين المدرّسين وجوب جزم المضارع بعد 'من'. وهي أمور أدّت بأجيال من المتعلّمين إلى عدم إدراك وظائف هذه الأبنية ومعانيها التخصيصيّة التقييديّة والزمانيّة على حدّ سواء، وإلى تعميم في قواعد الجزم يخالف ما تجري عليه العربيّة في القديم والحديث.

ومقتضى هذا الهدف في أصول التعليميّة أن نحدّد لاختياراتنا المعرفيّة معايير، إن تكن ناجحة في وضع معرفة مدرسيّة ناجعة، فقد تكون غير مرضية لبعض الاتجاهات العلميّة المتقدّمة؛ بل قد تكون متضاربة مع بعض تصوّراتنا الشخصيّة. فمن المعروف عند التعليميّين أنّ الارتقاء بالمعرفة الوطنيّة والتجديد فيها يتطلّب حدّا أدنى من المراعاة لروح المحافظة الطابعة للمؤسّسة التربويّة. فكثيرا ما ينقلب التقويم المنهجيّ والتصويب العلميّ عند المحافظين مدعاة نكران وتعقيد[3].

لذا حرصنا على أن يكون المختار موافقا لما جرى عليه كلام العرب، وما يجري عليه بهذا العهد، مصوغا في تعابير القدماء، موافقا للمصيب من نظرهم، ملتزما بحدود ما أثبت الدرس الحديث وجاهته. فالعبرة في التعليم إنّما هي اكتساب المتعلّم للنحو المسيّر للسان، لا اكتساب علم النحو في ذاته[4].

فإن وقع الدرس في مفرق اختلاف بين المنظّرين، فالاتّجاه أن يكون المختار ممّا لم يختلف الدارسون في كونه من خصائص الألسن المشتركة على اختلاف أنماطها وعائلاتها، فنغلّب ما ثبت كونه من الكلّيّات على ما ادّعي كونه من المميّزات، أو نغلّب ما أجمعت عليه النظريّات على ما انفرد به البعض منها[5]. وفي جميع الحالات نأخذ من رأي القدماء ما وافق إجماع المحدثين من اللسانيين، فنجعله مرجعنا الأوّل، ما لم يكن الأخذ به مغلقا لباب المزيد من التقدّم.

وليس أمرنا في ما انتهجنا مجرّدَ التوفيق الحامل على التلفيق. فليس هذا ممّا ترتضيه أصول التعليميّة، إذ على كلّ من انتدب نفسه للتوسّط بين المعرفة العالمة والمعرفة المدرسيّة الصالحة أن تكون له ثوابت نظريّة ومنهجيّة توجّهه في اختياراته ويعود إليها كالقطب في اتّجاهاته.

---

3) من غرائب المحافظة التعليميّة أنّها تقوم على ذهنيّة تقوم على المطابقة بين الحقيقة والإجماع، وقد تعتبر كل فكرة مخالفة للعرف المعتاد تعقيدا لا موجب له، حتى وإن كانت في حقيقتها أبسط من هذا العرف.

4) وهذا على خلاف الشائع في المدارس : تجد المعلّم يجهد المتعلّم وينهكه بالمصطلحات الواصفة، ثمّ يخرجه لم يتدرّب على الكتابة ولا على المشافهة. فكثيرا ما يخلط المدرّسون بين 'النحو' و'علم النحو' لكثرة ورود الثاني باسم الأوّل. وهما مختلفان اختلاف الظواهر الطبيعيّة وقوانينها عن العلوم الواصفة لها. فالنحو مجموعة المبادئ والقواعد والقوانين الطبيعيّة المسيّرة للسان في اشتغاله، والكامنة في أذهان المستعملين دون وعي منهم؛ فالعرب مثلا قبل نشأة علم النحو واكتماله مع الخليل وسيبويه كانوا على عرفان حدسيّ ضمنيّ بالنحو الناظم لكلامهم؛ وكذلك العرب اليوم لا يعون قواعد لهجاتهم ولا يتفطّنون إليها إلا عند الخطإ؛ أمّا علم النحو فهو مجموعة ما نكتشفه وننظّمه منها؛ فكما نخطئ في بعض قوانين الطبيعة، أو نتأخّر في الوصول إلى دركها، فكذلك الأمر في علم النحو.

5) ما زال بعض المدرّسين غير المختصّين يعتقدون أنّ العربيّة متميّزة بكلّ قواعدها. والحقيقة أنّ اختصاص الألسن بأنحائها لا يمنع خضوع اللغة البشريّة لمبادئ عامّة، واشتراك الألسن بحسب أنماطها في بعض القواعد. والجدير بالذكر أنّ مثيل الأبنية الدالّة على الشرط متوفّر في كلّ الألسن. فلا موجب إذن لإفرادها بقواعد خاصّة مخالفة للمبادئ الأساسيّة في القديم والحديث.

فالمعيار تماسك الوصف مع تماسك الأحكام، وكفاءتها في اشتمال الأبنية الشرطيّة، اشتمالا لا يخرجها عن أحكام غيرها من الأبنية، حتّى يكون المتوخّى محقّقا لشرط البساطة والاقتصاد.

فالغرض أن يتيسّر للمعلّم الاقتصاد في القواعد، حتّى ينتدب نفسه للإبداع في التخطيط والتدريب والتمرين، بما يحرّك همم المتعلّمين إلى الكتابة والمحاورة على أحسن الوجوه الجامعة بين دقيق المعنى ودقيق اللفظ جمع من يحسن الإعراب عن المعاني بالألفاظ.

أمّا المنهج فهو الانطلاق من أبنية الألفاظ لقربها من الحسّ وجمعها بحسب تشاكلها واشتراكها في الوظائف والأحكام قبل ذكر اختلافها في الدلالات، حتّى يدرك المتعلّم أنّ المعقّد الذي يشغله راجع إلى البسيط الذي يعرفه، وأنّ ما يعرفه من البسائط لا يتنوّع ولا يتعقّد إلا لأجل ما نحتاج إليه من المعاني. فإن كان ذلك شحذ ذهنه للمعاني عند التكلّم ليختار ما يناسبها من أبنية الألفاظ، وشحذ ذهنه للألفاظ عند التلقّي لدرك ما يناسبها من المعاني، شحذا يكتسبه بالتدبّر والتدرّب والتمرّن المعين له على التخلّص من تفعّل التلقّي إلى تفعيل التخاطب والتواصل.

2 - الشرط بين علوم الدلالة والنحو

الشرط في أصل معناه ضرب من القيد بمقتضاه يلزم شيء عن شيء. ومعنى اللزوم أنّه إذا كان الشيء الأوّل كان الثاني، بحيث لفرط اجتماعهما في الزمان الواحد لا يُتصوّر أحدهما موجودا إلاّ مزامنا للآخر في وجوده. وبهذا الأصل من معناه جرى في اصطلاح أهل المنطق، جريانا صارت من أجله البنية اللفظيّة :

(1) إذا كان الأوّل كان الثاني

وما شابهها كالدليل الأصليّ على أصل معناه [6]. وصارت الأبنية المشاكلة لها كمثل البدائل في تأدية المعنى نفسه عند النحاة الأوائل.

ودام الأمر على هذا الوجه قرونا، حتّى جاءت العرب بخصائص لسانها، فصارت البنية :

(2) إن يفعل الأوّل يفعل الثاني

كالمنوال النمطيّ عندهم لما هو شرط. وذلك لأسباب أهمّها أنّ الدلالة على 'جهة الإمكان' أظهر في 'إن' منها في 'إذا'. فقولك "إن خرج زيد..." يدلّ على

---

6) العبارة 'أصل المعنى'، في مصطلح السكّاكي وأصحابه كما يقول، هي العبارة الدالّة على المعنى الأوّل للبنية قبل وقوعها في خطاب ذي مقام مخصوص. والتعبير بالأوّل والثاني في "إذا كان الأوّل كان الثاني" تعبير منسوب إلى الرواقيين في كتب المنطق.

أنّك تتوقّع خروجه أقلّ من توقّعك له لو قلت "إذا خرج...". فاليقين من حدوث الخروج في 'إذا' أقوى منه في 'إن'. ولذلك تستعمل 'إذا' للتعبير عن الشرط في القواعد والمبادئ والقوانين العلميّة الثابتة، دون 'إن'.

وكذلك دلالة 'المجزوم' : يقينك فيه أضعف منه في 'الماضي'. فقولك "إن يخرجْ ..." أدلّ على عسر الوقوع من قولك "إن خرج". و'المنصوب' صنو المجزوم في مثل قولك " إن يخرج زيد فيجدَك..." مثله مثل "إن يخرجْ فيجدْك...". فهما بعد 'إن' أرسخ في الإمكان من دلالة 'الماضي' إذ الأصل في الماضي الوجوب. وذلك أنّ ما مضى، وإن لم يعد موجودا في الحال لمضيّه، فهو من صنف 'الواجب'، أي 'ما وقع'. ولولا وقوعه في حيّز 'إن' في مثل "إن خرج" لما اعتراه الإمكان. فالإمكان إنّما هو معنى الرأس [إنْ] المتحكّم في معنى المركّب {إن فعل}، لا معنى المعمول {فعل} في ذاته، كما أنّ معنى <الكتابة> في "كتاب الفيزياء" هو معنى الرأس المضاف في المركّب الإضافي لا معنى 'الفيزياء' في ذاتها.

لذا كانت [إن يفعلْ] منوال الشرط لا [إن فعل] ولا [إذا فعل]. ثمّ صارت الأبنية المشابهة لـ{إن...}، معنى أو مبنى، معدودة ً في زمرتها. وهكذا حتى صار بعض ما ابتعد عنها كالمعدود من أقاربها لرائحة له فيها، كما يقولون، من جزم أو لزوم أو إمكان وعموم.

واللزوم عند المدقّقين غير التلازم، من حيث كون لفظة 'التلازم' واقعة على صيغة التفاعل التي للتشارك. فهي تدلّ على لزوم الأوّل للثاني، ولزوم الثاني للأوّل في نفس الحال. فقطع الرأس يلزم عنه الموت؛ فكلّ مقطوع الرأس ميّت، وليس كلّ ميّت مقطوع الرأس. وعلى خلاف ذلك الشمس والنهار، إذا كان الواحد كان الآخر والعكس.

وهذا مخالف لمعنى التلازم في 'نحو التيسير المدرسي'. فالمقصود هو التلازم اللفظي بين ما يسمّى بجملة الشرط وجملة الجواب. وهذا في الحقيقة ضرب من المجاز. وذلك أنّ جملة الجواب مستغنية عن الشرط، كما بيّن القدماء كالرضيّ في شرح الكافية أو ابن يعيش في شرح المفصّل[7]، وأنّ التلازم اللفظي في الإسناد والإضافة مثلا أوضح وأوكد.

ومهما يكن فليس المقصود باللزوم نظْم الألفاظ في اصطلاح أهل المنطق ومن جرى على اصطلاحهم من أهل النحو والبلاغة وأصول الفقه والكلام، بل الدلالة على صنف من العلاقات بين الأشياء، يحقّق التعبير عنه بأدوات تسمّى الروابط. ولو كان المقصود باللزوم ما يكون بين الألفاظ، لكان كلّ ما بين الألفاظ في النحو لزوما، لملازمة الحروف للحركات وملازمة الجذور للصيغ وملازمة المسند إليه للمسند، والنعت للمنعوت، وغيرها ممّا يطول عدّه.

---

7) " وإذا كان الجواب بالفاء فما بعدها جملة مستقلّة والفاء ربطتها بالأوّل" (ابن يعيش، شرح المفصّل : ج7،ص42)

والروابط في اصطلاح المناطقة غير الروابط في اصطلاح النحاة، إذ المقصود عند المنطقيّ هو العلاقة لا نوع اللفظ المعبّر به عنها، كما بيّن الفارابي منذ قرون (ن الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق). فإذا اعتبر المنطقيّ الأداة 'إذا' أو 'إن' رابطة بين القضيّتين، فبالنظر إلى الدلالة عن العلاقة بين ما تكون عليه حالات الأشياء، لا بالنظر إلى خصائص ما عليه الجمل المعبّرة عن القضيّتين. أمّا تناولها من حيث التركيب بين القضايا، فهو تابع عندهم للبحث في شروط سلامة الصياغة الرمزيّة في الصناعة المنطقيّة الخالصة، لا صلة لها مباشرة بالنحو الطبيعي[8].

ولمّا كان اللزوم، مع ما إليه من إمكان وعموم، ظاهرة دلاليّة معنويّة ذات صلة بالمنطق، لم تُبْنَ في أصلها على أساس من اللفظ. فقد تعدّدت عند النحاة الأبنية والألفاظ الموسومة بالشرط ورائحته على صورة روعيت فيها الدلالة، أي معاني النحو، أكثر ممّا روعيت خصائص الأبنية المُعْـرِبة عنها. هذا والحال أنّ المتكلّم يتوصّل إلى الإعراب عمّا في ذهنه من المعاني بفضل توخّيه قواعد النحو في نظم الألفاظ، وأنّ المخاطب ما كان ليتوصّل إلى المعاني إلاّ بفضل توخّيه قواعد النحو في تأويل ما عليه النظم المعقود على الوجه الدالّ على هذه المعاني.

وهذا ما استدعى كبار النحاة، في عصور مختلفة، إلى تعديلات شتّى تميّز بين خصائص الدلالات المتّصلة بمفهوم الشرط، وخصائص الأبنية المعبّرة عنها. إلا أنّها تعديلات تغلّب عليها العرف السائد في وضع المتون، ولم تجد من يستغلّها في صياغة المختصرات الموضوعة للتعليم.

إنّ خصائص الدلالات المتّصلة بالشرط، كالدلالة المطلقة على العموم، وكدلالات الروابط فيها على اللزوم والاستلزام والاقتضاء وغيرها ودلالات الأفعال والأدوات على الجهة كالضرورة والإمكان والامتناع والعرَض وغيرها، فقد كانت من اختصاص علمي الدلالة والمنطق وإن كانت أيضا من مشمولات النحو؛ لذلك وقع الاهتمام بها خصوصا في علم الأصول (ن. الرازي، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين)، لحاجة الفقهاء إلى النحو مفتاحا للعلوم.

وأمّا خصائص الأبنية الدالّة على هذه المعاني، فمجالها علم الإعراب؛ وهي الأهمّ عند النحويّ والمدرّس اللغويّ.

---

8) يقسّم المناطقة النظر في 'لغتهم العلميّة' إلى علم النظم (أو التركيب) وعلم الدلالة. والرأي أنّ المقصود عندهم بالنظم (syntaxe) ليس المقصود عندنا بالنظم النحويّ القائم على الألفاظ، بل المقصود قواعد نظم الرموز البصريّة الدالة على رسمهم الفكريّ مثل [ق ∧ف ← ك ∨ل] تعتبر غير سليمة النظم لأنّها لا تعيّن مجال تسلّط الدالات، وذلك على خلاف [ق ∧ ف. ← . ك ∨ ل]، حيث يتبيّن أنّ الجمع جمع بين 'ق' و'ف' فقط، وأنّه يستلزم انفصال ما يليهما؛ أمّا الدلالة فهي الحكم بصدق الاستلزام أو بكذبه. وهذا كلّه لو أخذناه بمفاهيم النحو لكان كلّه دلالة، لا إعراب فيه.

3. أهمّ الأبنية الدالّة على معاني الشرط

لا يمكن استعراض جميع الأبنية التي اعتبرها النحاة دالّة على الشرط أو حاملة كما يقولون لرائحته؛ فهي كثيرة، ومعقّدة التحليل. وبعضها أقرب من بعض من خصائص الأصل النمطي المذكور أعلاه.

تتمثّل هذه الخصائص شكليّا في جزم الفعلين، أو في جزم الأوّل ومجازاته بالفاء، حسب المنوالين التاليين :

(3) إن يفعلْ الأوّل يفعلْ الثاني

(4) إن يفعلْ الأوّل فالثاني يفعلُ

وفي رأي القدماء أنّ الجزم متأتّ من عمل الأداة في الفعلين على صورة من الصور، منها الجزم الظاهر والجزم على المحلّ، كوضع الماضي بدل المضارع، أو المجازاة بالفاء[9].

ويتحقّق الجزم بأدوات أخرى نسمّيها مجموعة {إن} الأولى (سيبويه، ج3،ص56)، وهي مجموعة تدرس عادة في باب جزم المضارع[10]، وفي الأثناء قد تذكر وظائفها :

(5) مجإن 1 ={ {حرفيّة إذ ما...} {اسميّة من، ما، مهما} {ظرفيّة متى، ... } }

لكنّ بعض المعاني المذكورة أعلاه ذات الصلة بدلالة اللزوم ودلالات الجهة معان تتحقّق مع أدوات أخرى ليس لها عمل الجزم المسند إلى المجموعة الأولى، لكنّها تعتبر في العموم موسّعة لمجموعة {إن}[11]:

(6) مجإن2 = { { مجإن1 }، {لو، لولا، ...} }

ثمّ تُوَسّـَع المجموعة عند البعض، ودون إجماع، بأدوات أخرى معبّرة عن اللزوم، كانت في الأصل من أساس المنطق الشرطيّ قبل العرب، لوضوح تعبيرها عن دلالة التلازم الزمانيّ في الوجود[12] :

(7) مجإن3 = { { مجإن2 }، {حرفيّة لمّا، ...} {اسميّة كلّما...} {ظرفيّة إذا} }

---

9) " واعلم أنّه لا يكون جواب الجزاء إلا بفعل أو بالفاء (...) ألا ترى أنّ الرجل يقول "افعلْ كذا وكذا" فتقول "فإذن يكون كذا وكذا" ". (سيبويه ج3،ص63).

10) انظر مثلا 'عوامل الجزم' في (ابن عقيل، ج4، ص26 - 46).

11) انظر في (ابن يعيش، شرح المفصّل، ج8، ص155) تعليله لمن شكّك في كون لو شرطيّة، ولمن أدرجها فيه.

12) انظر تحليل السكّاكي للقضايا الشرطيّة في باب الاستدلال، حيث يتناولها باعتبارها أدوات نحويّة مستعملة لصنف من البيان. وهو لايعتبر 'كلّما' من الشرط ولكنّ الأصحاب ألحقوها بها (المفتاح : 207)

وإضافة إلى هذه المجموعات المختلفة في خصائصها النحويّة العامّة الصرفيّة والإعرابيّة والمعنويّة، كثيرا ما يميل الدارسون والمدرّسون إلى توسعة هذه المجموعات إلى مجموعات أخرى نشير إلى بعضها في ما يلي[13] :

(8) أ . مج = { {إفعلْ تفعلْ} {إفعلْ فتفعلَ} }

ب. مج = { {إمّا... وإمّا...} ...إلخ}

كلّ هذه الأبنية، رغم ما بينها من علاقات معنويّة، تختلف في خصائصها اختلافا يجعل قياس بعضها على بعض مؤدّيا إلى إبراز الفروق وتعقيد القواعد أكثر ممّا يؤدّي إلى شمولها تصنيفيّا تحت قواعد بسيطة.

لكنّ الخاصيّة الدلاليّة الغالبة عليها والدافعة إلى التقريب بينها ظلّت في جميع الحالات دلالتها على اللزوم والإطلاق والعموم.

4. تغليب المقاربتين الصرفيّة والدلاليّة المنطقيّة

كان من الممكن التقدّم في دراسة هذا الجانب الدلاليّ، لو لم ينزلق العرف العلميّ التعليميّ بالاتّجاه في اختيارين تاريخيّين كبيرين أحدهما كان نتيجة للآخر.

يتمثّل الانزلاق الأوّل تاريخيّا في أنّ العرف العلميّ المسيطر على المؤسّسة التعليميّة منذ القديم حافظ في عرضه لأحكام هذه المجموعات من الأبنية على تغليب الربط بين الجانب الدلاليّ المنطقي المتعلّق بعلاقة اللزوم والجانب الصرفيّ المتعلّق بعلامات الإعراب التصريفيّة على الجانب البنيويّ والوظيفي.

نبّه الكثير من النحاة الكبار إلى أنّ هذه الأبنية لا تخرج عن الأحكام المسيّرة للجملة الفعليّة والاسميّة، وأنّها لا تمثّل أصنافا مستقلّة (الأنباري، مسائل الخلاف المسألة84؛ الأستراباذي، شرح الكافية : ج4، ص 96 - 97؛ السكّاكي، المفتاح :ص 90، 91، 95، 97، 185) [14].

لكن، رغم وعي القدماء بأنّ أصل الجواب التقدّم وأنّ الشرط قيد على ما فيه من إسناد، فإنّ أصحاب المتون والمختصرات المدرسيّة فضّلوا التركيز في

---

13) " قال الشارح : إعلم أنّ الأمر والنهي والاستفهام والتمنّي والعرض يكون جوابها مجزوما وعند النحويّين أنّ جزمه بتقدير المجازاة" (ابن يعيش، شرح المفصّل : ج7، ص48).

وأمّا 'إمّا' فقد أدرجت عند المناطقة في الشرط المنفصل، وجعلها بعض النحاة عطفا، وأخرجها أبو عليّ الفارسي وأصحابه من العطف.

14) يؤيّد سيبويه رفع المبتدإ في "أعبدُ الله إن تره تضربه"، بكون الفعل الأخير "لا سبيل له للاسم" وبأنّ الفعل الأوّل لا سبيل له أيضا لأنّه مع 'إن' بمنزلة 'حين يأتيني' التي هي بمنزلة 'يوم الجمعة'، وكذلك 'إذا أتاني' (الكتاب :ج1، ص 132- 133)، ويعتبره السكاكي في باب الاستدلال " جملة خبريّة مخصوصة" (المفتاح : ص185) والمعلوم أنّ الإنشاء لا يتعرّض له في علم الاستدلال، ولذا لم يهتمّ بالشرط تخصيصا للإنشاء.

تصنيفاتهم على ظاهرتي الجزم واللزوم، وأهملوا تصنيف المركّب بالأدوات المذكورة أعلاه ضمن وظائف الفاعليّة والمفعوليّة والإضافة. فمن المعلوم أنّ أغلب المؤلّفات النحويّة العربيّة تفضّل التركيز على الحالات الإعرابيّة وتنظيمها بحسب أقسام الكلام لا بحسب الوظائف، بحيث إذا أردت دراسة الحال مثلا فعليك بقسم الأسماء فباب المنصوبات لتصل إليه. فمن الطبيعيّ إذن في منطق أولويّاتهم التعليميّة أن يكون جزم المضارع أهمّ من وظيفة الابتداء في مثل "من يجتهد ينجح" وأن يكون لزوم المجازاة أهمّ عندهم في سياقاتهم الدينيّة من الإخبار. إلا أنّ اهتمامهم بهذه الأولويّات التعليميّة لم يمنعهم من التناقش في محلّ 'من' مثلا من الإعراب، وفي وظيفتها داخل الجملة، وفي علاقة ما بعدها بها أهو صلة لها أم لا (قباوة، 1972).

وتمثّل الانزلاق الثاني تاريخيّا في إعراض نحو التيسير، عن أهمّ الجوانب العلميّة من التراث دون استبدالها بمفاهيم لسانيّة حديثة، وانسياقه مع أفكار عامّة بدت له تربويّة دون الاستناد إلى مبرّرات نظريّة تربويّة حقيقيّة. وهذا رغم توصّل أهل الشامّ خاصّة، في نفس الفترة ومنذ أواخر القرن التاسع عشر، إلى وضع كتب في غاية التيسير والدقّة.

والغريب أنّ المحدثين الذين شنّوا الحرب على نظريّة العامل، وجعلونا نخسر نصف قرن من العمق العلميّ والنجاعة التربويّة، لم يكونوا مختصّين في العلوم اللغويّة وليس لهم علم بما للعرب من فضل في تطوير اللسانيّات التي ورثوها عن المدرسة الإسكندريّة، ولا علم لهم بأنّ كبار اللسانيين الغربيين، وأعني بالخصوص هيالمسلاف، كانوا في نفس الفترة التي كتب فيها 'إحياء النحو' المزعوم بصدد البحث عن طرق جديدة ملائمة للتفكير البنيوي السوسيريّ الناشئ آنذاك تمكّن اللسانيّات من استرجاع كنوزها القديمة (Hjelmslev، 1971، p 150)[15]. وأغرب ما في الغريب أنّ استفحال حركة التيسير وقع بالضبط في نفس الفترة التي نجح فيها تنيار المعروف بقدراته البيداغوجيّة في وضع صياغة معاصرة للعمل والحالات الإعرابيّة، تقوم على تصنيف العوامل بحسب عدد ما تتطلّبه من المتعلّقات (Tesnière، 1959)، مؤثّرا بذلك في الأمريكيين الذين بدؤوا في نفس الفترة مجهودا عمليّا في اكتشاف طرق سريعة في تعليم الأنكليزيّة ونشرها، ومجهودا نظريّا بدأه فلمور (Fillmore، 1968) بنحو الحالات وانتهى سنة تسع وسبعين إلى قيام نظريّة تشمسكي في التحكّم والربط (Chomsky، 1981).

15) يقول هيلمسلاف، وهو من هو في تركيز البنيويّة واللسانيّات المعاصرة، في هذا المقال المنشور سنة 1939 بعنوان "مفهوم العمل" : " إنّ العمل باعتباره وظيفة بين العلامات لهو بالفعل واقع بنيويّ اعترفت به المذاهب الكلاسيكيّة، فهو إذن من المفاهيم التي يجدر بنا المحافظة عليها، مع إخضاعه لتحليل أدقّ ومتابعة أفضل. ".

وفي رأينا أنّ هذا الوضع هو الذي جعل النحو المدرسيّ، تحت تأثير حركة التيسير، لا يناقش الأسس الدلاليّة المنطقيّة التي دفعت ابن السرّاج، والسيرافي بالخصوص إلى ترسيخ الشكل الدلالي المنطقي للقضيّة الشرطيّة على حساب الشكل النحوي الإعرابيّ للجملة[16]، لكونه شكلا مناسبا لتفسير الظاهرة الصرفيّة المتمثّلة في الجزم.

ولقد صادف هذا التصوّر الدلاليّ المنطقيّ نظيرا له منتشرا بين المستشرقين. فالنحو التقليديّ الغربيّ، ولا سيّما الفرنسي، ورث عن الاتّجاه النحويّ المنطقيّ لبور روايال التمييز بين نحو الكلمة ونحو الجملة تحت المقابلة بين التحليل النحوي والتحليل المنطقيّ. وفي الثاني كانت تدرس الجملة المركّبة وتدرس الجمل الدالة على الشرط تحت عنوان الجمل المزدوجة (Blachère، 1952 p151)[17].

لذلك، كان من الطبيعيّ في هذا السياق الثقافيّ العام أن يؤدّي تجديد الدرس النحويّ إلى ترسيخ فكرة التلازم المنطقيّة، على صورة لا توافق تماسك النظام النحوي ولا التنظير المنطقي، لا القديم منهما ولا الحديث. وذلك رغم تخلّي النحو المدرسيّ التونسيّ عن المقاربة الصرفيّة للإعراب، وتقدّمه في دراسة الإعراب على أساس الربط بين المركّبات والوظائف.

وفي العموم، فإنّ تبنّي الشكل الدلالي المنطقي للقضيّة الشرطيّة باعتبارها قضيّة تتركّب من قضيّتين حمليّتين ترتبطان بفضل الرابطة الشرطيّة [ق ← ك]، أدّى في مستوى الأشكال النحويّة إلى تضارب وتعقّد في القواعد. فقد صارت جملة من مثل " لمّا طلعت الشمس طلع النهار" تحلّل على خلاف الجملة " عند طلوع الشمس طلع النهار" بدعوى أنّ الأولى مركّبة من جملة ظرف وجواب ظرف، في حين تتركّب الثانية من فعل وفاعل ومفعول فيه مقدّم. وعلى خلافهما تحلّل الجملة "إن طلعت الشمس طلع النهار" باعتبارها شرطا وجوابا، شبيهة بالأولى ومختلفة عن الاثنتين. وإلى الآن مازال بعض المدرّسين في التعليم

---

16) العبرة عند المناطقة بالقضايا والحمل من حيث هي معان تابعة للمنطق الداخليّ العقليّ، لا بالجمل والإسناد. وفي رأيهم أنّ القضايا الشرطيّة، في الدلالة، قضيّتان حمليّتان بينهما رابطة الشرط. فليس من حسبانهم رصد الوظائف النحويّة، لأنّها عندهم من مشمولات المنطق الخارجيّ، أي النحو. ورأينا أنّ ابن السرّاج وقع في هذا الأمر تحت تأثير معاصره الفارابي، وكانت بينهما صلات.

17) من المفيد أن نؤكّد أنّ تتبّع المهتمّين بالنحو العربيّ من كبار المستشرقين المؤثّرين في نحو التيسير المدرسيّ يثبت أنّهم لم يكونوا على علم بما يجري حولهم في اللسانيّات. ففي الفترة التي كان بلاشير فيها يواصل قياس مفهوم الشرط بالجملة المزدوجة في الفرنسيّة، نجد قرافيس علم النحاة الكلاسيكيّين الفرنسيّين في الخمسينيّات يحلّل الشرط ضمن الجمل الفرعيّة المعلّقة تحت الجمل الأساسيّة (Grevisse، 1969).

الثانوي، والعالي أحيانا، يتشبّثون بمثل هذه المفاهيم الغريبة مع متعلّمين يجدون في دروس الفرنسيّة والأنكليزيّة وفي كتب التعليم الإعدادي تحليلات مخالفة[18].

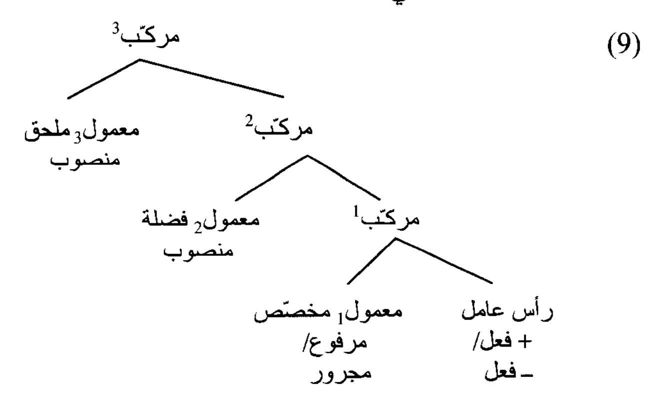
إلا أنّه من المفيد أن نلاحظ أنّ اتّجاه 'نحو التيسير المدرسيّ' إلى تناول الجمل تناولا وظائفيّا يقوم في تصنيفه التركيبيّ على إضافة مفهوم 'مجموعة الألفاظ' صنفا وسطا بين اللفظة المفردة والجملة، كان من نتائجه توجّه البحث الجامعي إلى التعمّق في الأسس العلميّة التي يقوم عليها النحو المدرسيّ. وهو ما أدّى إلى إعادة النظر في فكرة التلازم والرجوع إلى التصنيفات والأحكام الأساسيّة.

5. الشكل الأساسي للأبنية الإعرابيّة

لقد بات من الثابت أنّ الألسن تعتمد على أسس بنيويّة بسيطة، تقوم على مبادئ عامّة وقواعد قليلة ومقتصدة، بتكرارها وإدماج بعضها في بعض تتمكّن من إحداث تشكّلات بنيويّة مختلفة كافية للتعبير عمّا لا نهاية له من المعاني. وهو أمر مشابه لظواهر طبيعيّة أخرى. فالمادة الطبيعيّة، حيّة كانت أم لم تكن، تقوم على ذرّات وهباءات وخلايا تتشكّل على نفس الصورة.

نقرّ في العموم أنّ جميع الأبنية تحتوي على نواة عاملة، تكون لها بمثابة الرأس، وأنّ هذا العامل يطلب معمولا أوّل يخصّصه ويخرجه من العموم، وقد يطلب معمولا ثانيا يزيد من تخصيصه ويكون له متمّما وفضلة، وقد يُردف بمعمول ثالث يكون له فضلة ملحقة، وأنّ هذه العناصر تبنى بناء ثنائيّا[19] على صورة تراتبيّة لها الشكل التالي :

(9)



---

18) نجد في بحوث عدّة آثار هذه التصوّرات المدرسيّة. انظر مثالا لما نشر منها في (المسدّي والطرابلسي، 1980).

19) مبدأ الثنائيّة قديم في التفكير النحوي استعمله سيبويه والمبرّد بعده للاستدلال على وجوب اعتبار اللام النافية للجنس في مثل "لا رجلَ ظريف" مكوّنة للمبتدإ مبنيّة معه، واعتبار النعت مركّبا للاسم في مثل "لا رجل ظريفا" قبل دخول اللام عليه. وقد صاغا القاعدتين على الوجه البدائيّ التالي : " لا يكون ثلاثة أشياء شيئا واحدا". أمّا التصريح بلفظ الثنائيّة في التركيب فلم يظهر على ما نعلم إلا في القرن السابع في مقدّمة شرح الكافية للرضيّ الاستراباذي.

لمّا كان الرأس العامل مخصّصا ومتمّما بمعمولاته، لم تكن المركّبات المرسومة أعلاه مختلفة في نوعها، وإن اختلفت في درجة تركيبها ودلالاتها. فهي جميعا درجات في تركيب الرأس أكان الرأس في بساطته، أو قل في درجته الصفر من التركيب [مركّب°] فعلا أم اسما أو حرفا. فالـ [مركّب[1]] إنّما هو الرأس نفسه في درجته الأولى من التركيب، أمّا الـ [مركب[2]] والـ [مركّب[3]]، فهما الفعل أو الاسم أو الحرف نفسه في الدرجة الثانية أو الثالثة من التركيب[20].

فالملاحظ في الأمثلة الأربعة التالية أنّ مفعول "اخترنا" هو دائما "الأجود" :

(10) أ . اخترنا [مركب ° الأجود]
ب. اخترنا [مركب[1] أجود الآلات]
ج. اخترنا [مركب[2] أجود الآلات صنعا]
د . اخترنا [مركب[3] أجود الآلات صنعا في رأي الخبراء]

إلاّ أنّه إن كان معرّفا باللام في (10أ) فهو معرّف مركّب بالإضافة في (10ب). ثمّ ازداد تخصيصا في (10ج) بفضل تمييز النسبة الإضافيّة بـ"صنعا". ثمّ خصّص المركّب كلّه [أجود الآلات صنعا] في (10د) بمتمّم ملحق [في رأي الخبراء] يقيّد مجال التقييم المتضمّن في "أجود الآلات صنعا".

هذه الخصائص قارّة في النحو منذ قرون ولا يختلف القدماء والمحدثون إلا في طرق التعبير عنها. فقد كان سيبويه مثلا يعبّر عن المركّب الاسمي بعبارة **الاسم الواحد** (ن. مثلا الكتاب :ج1، ص421-422). وهي عبارة وإن كانت بدائيّة فهي صحيحة موافقة للتصوّرات اللسانيّة المعاصرة. أمّا النحاة بعده فيعبّرون عن المركّب الاسميّ بمصطلح الاسم المفرد[21]. وذلك في مقابل الجملة خاصّة، إذ شبه الجملة ضرب من المفرد دال على معنى الجملة. هذا وقد يخصّصون المركّب الاسميّ بصنف تركيبه، كأن يقولوا المركّب الإضافي، أو النعتي، أو البياني، أو التقييدي إلخ .

---

20) أصول هذا التصوّر متوفّرة عند القدماء، بل على أساسها بني الجزء الأوّل من الكتاب؛ ونجد في كتب من بعده ما يدلّ على وعيهم بأنّ العامل لا يعمل في معموله الثاني إلا بعد عمله في الأوّل. إلا أنّ الفكرة لا تتّضح الوضوح الكامل إلا في نظريّة س المسقطة [سَ] عند التوليديّين. وإليهم يرجع الرسم أعلاه. والجدير بالتنبيه أنّهم يتجنّبون، لأسباب صوريّة، الأخذ بمركّب من درجة ثالثة كما فعلنا أعلاه. فهم يعتبرون المركّب من الدرجة الثالثة مجرّد توسعة للمركّب من الدرجة الثانية.

21) قال الزمخشري :"والخبر على نوعين مفرد وجملة. فالمفرد على ضربين خال من الضمير ومتضمّن له. وذلك زيد أخوك وعمرو منطلق" وأضاف الشارح للمفرد الذي " هو المبتدأ في المعنى" المثال " محمّد نبيّنا"، وأضاف لتمييز المفرد المتحمّل للضمير مثل "زيد ضارب" ما "لو أوقعت موقع المضمر ظاهرا لكان مرفوعا نحو"زيد ضارب أبوه ومكرم أخوه"." وزاد لما لا يتحمّل الضمير ما كان اسما محضا غير مشتقّ "نحو زيد أخوك وعمرو غلامك" (ابن يعيش، شرح المفصّل : ج1، ص87- 88) .

وهذا ما يفسّر أنّنا لا نحتاج إلى مصطلحات جديدة للتعبير عن خصائص المركّبات هذه. لكنّنا رغم هذا نحتاج إلى بعض التدقيقات المفهوميّة الناتجة عن تقدّم المعرفة تقدّما نجد ملامح مؤذنة به في مواضع متناثرة من النصوص القديمة.

نقف هنا عند مفهومين نحتاج إليهما بعد حين : الصلة وتركّب الفعل.

استعملت الصلة أوّل ما استعملت في 'الكتاب' للدلالة على كلّ عنصر وقع متعلّقا بعنصر آخر. فكلّ معمول أو تابع فهو صلة لعامله أو متبوعه (ن. مثلا الكتاب : ج1، ص88)[22]. فمتعلّقات الرأس في الشكل أعلاه صلات له. وصلة اسم الموصول أو الحرف مظهر من مظاهر تحقّق هذا الشكل. فتخصيص الموصول بلفظ الصلة في ما شاع من المصطلحات، لا يعني بالضرورة أنّنا أمام بنية مخصوصة لا تشبه بقيّة الأبنية. فالصلة تمام الموصول تقع منه موقع التابع من المتبوع وموقع المجرور من الجار وموقع المرفوع من الفعل، فجميعها صلات.

وبهذا المعنى، فالمتعلّق الأوّل بالفعل، وهو فاعله، صلة له، وكذلك المفعول تمام الفعل. فهذه الفكرة رئيسيّة في النحو العربيّ، ذكرت في مواضع عدّة عبر العصور (ابن يعيش، شرح المفصّل : ج1، ص75). ولعلّها كانت الفكرة الرئيسيّة المزاحمة لمفهوم الإسناد المتأتّي من مفهوم الحمل المنطقي الأرسطوطاليسي القائم على حمل 'المحمول' على 'الموضوع' باعتبار الاسم أساس البنية الدلاليّة المنطقيّة.

ينبني على هذا أنّ المركّب الفعلي، في التشكّل العاملي للأبنية، يطابق ما نسمّيه مدرسيّا بالمركّب الإسنادي الفعلي. وهي تسمية لا تضيف إلى التصوّرات العلميّة القديمة شيئا، بل تعبّر عن مفهوم واضح عندهم.

فائدة هذه الملاحظات أنّ الجملة تتركّب على نفس الصورة التي تتركّب بها سائر المركّبات الإعرابيّة؛ وهي الصورة المرسومة أعلاه. وهذا يقتضي بالأساس تمثيل الجملة الدالّة على الشرط، أي الإمكان واللزوم والعموم، على هذه الصورة نفسها.

لأهمّيّة هذه الصورة، ندعمها في ما يلي بأمثلة متنوّعة تؤكّد شمولها.

6. أمثلة من الأبنية المحقّقة للشكل الأساسي

تتحقّق البنية المرسومة أعلاه على صور تختلف، بالخصوص، باختلاف طبيعة الرأس العامل. فباعتبار الرأس العامل، يكون المركّب حرفيّا أو غير حرفيّ فعليّا أو اسميّا، إسناديّا أو غير إسناديّ. وبحسب اندراج المركّبات بعضها

22) " قولك مررت بزيد الأحمر كقولك مررت بزيد (...) فصار الأحمر كأنّه من صلته".

في بعض تتعقّد الأبنية، بحيث لا وجود لبنية مركّبة غير ناتجة عن أصول بنيويّة بسيطة. ويعني هذا بالخصوص أنّ التركّب لا يكون أساسا إلا بتعلّق المعمول بعامله، أو ما يشبه التعلّق كالتبعيّة.

وأمثلتها ما يلي، حيث القوس المربّع '[...]' يدلّ على حدود المركّب وحيث 'عا=عامل' و'مع= معمول' والقرائن العدديّة (1، 2، 3) تدلّ تباعا على المخصّص فالفضلة فالملحق.

ففي (11أ) نجد جملة مركّبة من فعل، هو 'ضرب' رافع لمعمول أوّل هو الفاعل 'زيد'، ثمّ بتمامه بهذا الفعل ينصب معمولا ثانيا هو المفعول به 'عمرا' :

(11)

أ- [ضرب$_{\text{عا}}$ زيد $_{\text{مع}1}$ عمرا $_{\text{مع}2}$ [ضرْبَ$_{\text{عا}}$ العدوّ$_{\text{مع}1}$ عدوّه$_{\text{مع}2}$]$_{\text{مع}3}$

مركّب فعلي إسنادي يحتوي مركّبا اسميّا (شبه إسناديّ)

وبهذا المعمول الثاني يتمّ معناه. وذلك أنّه مسجّل معجميّا في ذهن المتكلّمين فعلا متعدّيا يطلب قائما به ومتحمّلا له.

ولذا لم يكن مفعول الكيفيّة المبيّن له [ضرْبَ$_{\text{عا}}$ العدوّ$_{\text{مع}1}$ عدوّه$_{\text{مع}2}$] ضروريّا مطلوبا، بل كان ملحقا أراده صانع المثال توسعة للبنية المنتهية بالمفعول به غرضها زيادة تخصيص الفعل، فكان منصوبا. وكان يمكنه أن يكون مركّبا حرفيّا في محلّ نصب، لو صرّح صاحب المثال بحرف الكيف فقال " كضرب العدوّ عدوّه"، أو "كما يضرب العدوّ عدوّه"، حيث يتّضح التكافؤ التوزيعيّ بين المخصّص المجرور والمخصّص المرفوع.

وإذا نظرنا في هذا المفعول المبيّن للمركّب الإسناديّ الفعليّ، وجدناه مسبوكا على قالبه. فهو، وإن كان مركّبا اسميّا لكون الرأس العامل 'ضرْب' اسما، فهو شبيه بالإسناد من حيث المعنى لقيامه على اسم الحدث المعروف بالمصدر. وهو اسم مخصّص بالمضاف إليه 'العدوّ' تخصيص الفعل لفاعله، إلا أنّ عامله هنا جارّ له جرّا لا يختلف من حيث قيمته عن الرفع، فهو كالعوض والبديل المميّز بين عمل الاسم وعمل الفعل. أمّا المفعول به 'عدوَّه' فهو على النصب كنظيره الواقع في حيّز الفعل.

ولو شاء صانع المثال الإلحاق بالتوسعة لواصل هذه اللعبة الطريفة، كأن يقول "ضرْب العدوّ عدوّه في الصباح" أو " بالعصا" أو "كرها" إلى غير ذلك ممّا يقع ملحقا موسّعا لحيّز النصب.

وفي (11ب) فعلنا نفس الشيء، فقد جعلنا المفعول به المنصوب بـ"رفضنا" مركّبا اسميّا يقع فيه التمييز فضلة ملحقة موسّعة للمركّب الإضافيّ

الشبيه بالإسناد الفعليّ. فاسم الحدث مسجّل في المعجم كالفعل {اشتعل} ضمن الأحداث اللازمة غير المتعدّية.

(11)

ب ـ رفضنا[اشتعال$_{\text{عا}}$ الرأس$_{\text{مع}1}$ شيبا$_{\text{مع}2}$] = **م ف يحتوي م إ**

أمّا بقيّة الأمثلة فتثبت أنّ خضوع الأبنية لنفس الصورة غير مشروط بمعنى الحدث. فالرأس في (11ج) و(11و) من الأسماء المحضة غير الحدثيّة. لكنّ هذا لا يمنع مجرورها باعتباره المعمول الأوّل من أن يكون مخصّصا له تخصيص الفاعل المرفوع لفاعله الرافع له، ومن أن يكون تمييزه الملحق به على سبيل التوسعة منصوبا. فاختلاف الدلالات لا يمنع الأبنية من الانتظام على نفس الصورة، وجريانها على نفس القواعد. فشأنها كما لمّحنا كالأحياء المختلفة جنسا ونوعا، والمركّبة خلاياها على نفس الصورة، أو كالهباءات المختلفة نوعا ولونا ورائحة ونفعا وضرّا والخاضعة ذرّاتها لنفس القواعد في التركيب.

(11)

ج ـ أردتم [نصف$_{\text{عا}}$ مليار$_{\text{مع}1}$ نقدا$_{\text{مع}2}$] **نفس الشيء**

د ـ قبلتم [أفضل$_{\text{عا}}$ الهبات$_{\text{مع}1}$نفعا$_{\text{مع}2}$] **نفس الشيء**

ه ـ قبلتم [الأفضل$_{\text{عا}}$ $_{1ø}$ نفعا$_{\text{مع}1}$] **نفس الشيء**

و ـ طلبتم [مليارا$_{\text{عا}}$ $_{1ø}$ نقدا$_{\text{مع}1}$] **نفس الشيء**

نلاحظ أوّلا في تحليل (11أ، ب،ج، د) أنّ مضمون كلّ جملة من الأمثلة الماضية يتشكّل في صورة :

- مركّب فعليّ يتألّف من عامل رافع لمخصّصه لاقترانه بالزمان، ناصب بفضل تركّبه مع مخصّصه لمعمول منصوب،
- و مركّب اسميّ يتألّف من اسم جارّ لمخصّصه غير مقترن بالزمان، ناصب بفضل تركّبه مع مخصّصه لعامل منصوب، على نفس الشكل.

بيد أنّنا نلاحظ ثانيا خاصّة عند المقارنة بين الجملة (11د) والجملتين (11هـ) و(11و)، أنّ المخصّص قد يتغيّب لأسباب دلاليّة. فلام التعريف في كلمة 'الأفضل' من (11هـ) تحيل على معلومة ذهنيّة تعيّن مخصّص أفعل التفضيل. فـ"الأفضل" في مقامها، لابدّ أن تحيل بفضل اللام على الذات المعتبرة هي الأفضل، كالهبات إذا كانت (11د) و(11هـ) من نفس المقام، أو كـ"زيد" إذا كان زيد هو المقصود في المقام.

إنّ هذا الربط العرفانيّ المعقود بفضل هذه الأداة النحويّة مترسّخ في قواعد النحو. فالربط بهذه الأداة بنية دالّة تسمح، في إطار ما يسمّى بالمعنى النحويّ، بالاستغناء عن المخصّص لفظا لتوفّر ما يعوّضه في المتصوّر الذهنيّ للمقام والمرجع. فاللام إذن عوض عن التخصيص بالإضافة. وهذا ما يدعو إلى نصب

معمول الاسم الوحيد باعتباره فضلة واقعة بعد المضمر المستحقّ للجرّ؛ فالأفضل هنا تشبه حالة الفعل المستتر أو المقدّر فاعله في مثل قولك "هبْ مثلّثا" أو قولك "صه قليلا".

وكذلك كانت النون في 'مليارا' علامة على عدم تمام الكلمة بالتخصيص اللفظي، وعدم توفّر ما يربط مخصّصها المضمر بمعروف سابق. فهذا اللفظ مبهم ليس له في محلّ المخصّص المجرور إلا هذه النون المؤذنة على خلاف اللام بأنّ محلّ التخصيص صندوق فارغ لا رصيد له في الذهن. لكنّ الصندوق موجود رغم ذلك، كالحساب الجاري يبقى ولو كان أحمر بدون رصيد. فالنون ممكنة الاستبدال باللام أو بالمضاف إليه، متى توفّر الرصيد من المعلومات [23].

المنتظر اعتمادا على ما مرّ أن تكون الجملة (11أ) غير مخالفة في قواعد تركيبها عن (12) التالية :

(12)

[يضربعا زيد مع$_1$ عمرا مع$_2$ [[إن] [ضرَبَعا العدوّمع$_1$ عدوّهمع$_2$]]مع$_3$

7. بعض القواعد

ينبني على هذا أنّ العربيّة كسائر الألسن تخضع في إعرابها لقواعد بسيطة وقليلة. وهي قواعد، في رأينا، تفطّن إلى بعضها القدماء، وعبّروا عنها بأجهزتهم المفهوميّة الاصطلاحيّة المناسبة لعصرهم. ونجمل أهمّها في ما يلي :

(13)

قا$_1$: يقوم الإعراب على أبنية أدناها هي المفردات.

قا$_2$: تتركّب الأبنية تركّبا ثنائيّا بتعليق بعضها ببعض تعليقا يجعل أحدها رأسا والآخر تماما له.

قا$_3$: يتحكّم الرأس في تمامه عملا أو تبعيّة لتكوين بنية مركّبة من عامل ومعمول (التبعيّة حالة خاصّة من العمل).

قا$_4$: إن كان المعمول أوّل في أصل الوضع، فهو يرفع إذا كان العامل حدثا مقترنا بزمان، وإلاّ يجرّ. فإن لم يكن الأوّل وضعا فهو ينصب. وإن كان تابعا، كان على حالة العامل المتبوع.

قا$_5$: يوسم الرفع والجرّ والنصب، حسب الألسن، بالمحلّ أو الحرف أو الصّرف، ويتلقّى الوسم رأس المركّب.

قا$_6$: تتراتب العوامل حسب دلالتها على الحدثيّة والزمان. ونلخّص أهمّها كما يلي:

---

23) وقوع المضاف إليه المجرور في موضع النون الواقعة تماما للاسم فكرة قارّة في النحو العربيّ منذ سيبويه، فسائر المركّبات الممثّلة للشكل الأساسي تخضع في نظره للتركيب [عشرون درهما] (ن مثلا الكتاب :ج1، ص427)، فنحن لم نجاوزه إلا في جعلها مليارا، تفاؤلا لا غير.

±ربط >±إنشاء >±إثبات >±منقض >+حدث >– حدث...

قا$_7$: يسمّى جملة ما كان رأسه [±إنشاء] من المركّبات.

قا$_8$: إذا تحقّقت الإفادة بـ[±إنشاء] كانت الجملة خطابا، وإلاّ فهي جزء من جملة خطابيّة، تقع منها موضع المعمول.

ليست كلّ هذه القواعد جديدة[24]؛ وليست كلّها في حاجة إلى أن تدرّس. فبعضها مستقرّ في حدس المتكلّم عن طريق المبادئ التي تسيّرها، كمبادئ الثنائيّة والتعليق وتراتب المعمولات ورأسيّة العامل في العربيّة[25].

لكن، يحسن بالمعلّم أن يكون واعيا بها لمراعاتها في تشغيل الجهاز النحوي عند المتعلّم. إلا أنّ القواعد الواقعة في مفارق الاختيارات اللسانيّة تحتاج إلى تأكيد ودعم وترسيخ. فالقاعدة الخامسة تعطينا إمكانيّتين غير متضاربتين : فمن جهة تسمح للفرنسيّة والأنكليزيّة واللهجة التونسيّة بالتعبير عن الرفع والنصب والجرّ بالمحلّ فقط، وتسمح للهجة العربيّة الرسميّة المشتركة من جهة أخرى باستعمال المحلّ مع المبنيّات واستعمال الصرف مع المعربات [26]. فالمتعلّم في هذه الحالة أكثر تهيّؤا للوسم بالمحلّ منه للوسم بالعلامات الصرفيّة، ولا سيّما أنّ ترك الصرف كلّيّا أو جزئيّا لازم في بعض الحالات، كالصيغ الممنوعة من الصرف، ومحبّذ في حالات أخرى، كالوقف في أواخر المركّبات [27].

24) من المستقرّ عند النحاة، لا سيّما منذ أبي علي الفارسي فابن جنّي، أنّ الفاعل في العربيّة ألصق بالفعل من المفعول. وهذا ما دعاهم إلى اعتبار الفعل لا ينصب مفعولا إلا بعد رفعه للفاعل أوّلا وإن تأخّر. وهو ما أكّدته القاعدة الرابعة.

25) استقينا هذا من النظريّة التوليديّة. فحسب هذه النظريّة تتحدّد المبادئ الأساسيّة المسيّرة لمختلف الألسن في النحو الكلّي باعتباره ناتجا عن تجهيزنا البيولوجي. وليست هذه المبادئ جديدة كلّ الجدّة في ذاتها. فقد لا حظها القدماء بالاختبار، ولم تصبح نظريّة واعدة إلا بفضل إدراجها في فرضيّة النحو الكلّي، واعتبار الوجه في تطبيقها من أسباب التنوّع اللسانيّ، وتفسير الاكتساب اللسانيّ بمقتضاها.

26) على المؤسّسة التربويّة أن تتخلّص رويدا رويدا من المقابلة غير العلميّة بين الفصحى والدارجة. فالعربيّة كسائر الألسن الكبرى الممتدّة في المكان والزمان تتكوّن من عدّة لهجات، تعتبر إحداها لأسباب تاريخيّة أو ثقافيّة أو سياسيّة أو اجتماعيّة أو اقتصاديّة، المعيار المشترك الرسمي. وليست العربيّة في هذا الشأن ظاهرة غريبة منعزلة، كما يدّعي البعض؛ إذ لا وجود للسان يتحقّق في لهجة واحدة مثلى. فليس من اللازم الحرص الشديد على تمييز اللهجة الرسميّة المشتركة عن بقيّة اللهجات الدارجة. ولا داعي أيضا إلى التكلّف المعياريّ لتقريبها منهنّ. فالاستعمال العفويّ كفيل وحده بإحداث التوازن.

27) الوقف في أواخر المركّبات ظاهرة طبيعيّة في العربيّة، على المؤسّسة التربويّة احترامها. فالصفويّون يرتكبون كعادتهم أخطاءهم الصفويّة بإجبار المتعلّمين على عدم الوقف، أو بتحديد الوقف بأواخر الجمل، والحال أنّهم عند قراءتهم للفاتحة وغيرها من السور في صلواتهم ومواسمهم يقفون عند انتهاء كلّ مركّب. وليست الظاهرة متوقّفة على الإيقاع والسجع كما يتوهّم البعض؛ بل العكس هو الصحيح؛ وهو أنّ الإيقاع القرآنيّ أحسن استغلال هذه الظاهرة المسيّرة بقواعد الإنجاز اللفظي.

8. شكل الجملة الأساسي

ينبني على الشكل الأساسي للأبنية الإعرابيّة والقواعد الثلاث الأخيرة المذكورة أعلاه، أنّ الشكل الأمثل للجملة التامّة المفيدة للخطاب هو التالي مبسّطا، حيث محلات الصدر السابقة لمحلّ الفعل، قابلة للشغور أو الملء بالأدوات الدالة على الربط والإنشاء والإثبات سلبا أو إيجابا :

(14)

الجملة

رابط	إنشاء	إثبات	فعـــل	فاعـــل	مفعـــول	مفعـــول
±	±	±	±	±	±	±
ø،و،	ø،أ،لـ	ø،ما،لا،	خرج	زيد	________	________
فـ،ثمّ	هل،	لم،لمّا،قد،	كرمت	هند	________	________
=	لو،إنّ	سوف سـ	كان	الرجل	________	________
=	=	=	ضرب	زيد	عمرا	صباحا
=	=	=	ضربت	هند	زيدا	ضربا
=	=	=	ظنّ	الشاعر	[الديك حمارا]	لسكره
=	=	=	وهب	قيس	حبيبته شعرا	
=	=	=	ضُرب	عمرو		صباحا
=	=	=	ظُنّ	الديك	حمارا	
=	=	=	كان، صار	زيد	________	وزيرا
=	=	=	شرع	عمرو	يرقص	________
=	=	=	كاد	بِشْر	يسقط	________

إنّ هذا الشكل، كما هو بيّن من خلال الأمثلة المقدّمة، لا يميّز بين الأفعال المحيلة على الأحداث المرجعيّة والأفعال الناسخة. فهو يقتضي اعتبار الجملة الفعليّة هي المنوال الأمثل للشكل الأساسيّ، ويقوم على افتراض مسبق مفاده أنّ

الأشكال المدرجة في صنف الجملة الاسميّة صور وأشكال من هذا المنوال الأمثل للجملة. وهي فكرة مترسّخة في علم النحو العربيّ القديم[28].

نشير بالخصوص إلى ثلاث ملاحظات نذكرها للتنبيه لا للتعليل والتفسير :

- أوّلها أنّنا نعتبر الخبر كسيبويه مفعولا لكان، إلا أنّنا كالكوفيّين نضعه في موضع المفعول فيه كالمكان والزمان والحال، وهو موضع الملحق الموسّع لحيّز النصب؛
- والثاني أنّنا أخذنا هنا بفكرة الرضيّ أنّ مفعولي {ظنّ وأخواتها} كالمفعول الواحد لها؛ وكذلك {أعطى وأخواتها}. وهو تحليل موافق لما يراه بعض التوليديّين (Radford، 2004، ص ص345، 358)، ويؤيّده دخول أنّ عليهما في مثل " من ظنّ أنّ ذا كذا".
- والثالث أنّنا كسائر النحاة نعتبر خبر المقاربة والشروع واقعين في موضع المفعول به.

فلا سبيل إلى جمع الثلاثة أخبارا منصوبة تقع على نفس الوجه، كما توهمنا التقاليد المدرسيّة. ولا يعني هذا بالضرورة إكراه المتعلّم بكلفة التمييز.

يبيّن الشكل أعلاه أنّ الجملة تتركّب عموما من حيّزين :

- **الحيّز الأوّل هو الصدر**، وهو الحيّز الذي تظهر فيه حروف الصدارة الدالّة على أهمّ الوظائف الخطابيّة النابعة من ذات المتكلّم. فهو يتركّب بالترتيب من المحلّ الذي تقع فيه حروف العطف والاستئناف، ولولاه لما كان وصل ولا فصل، ولا نصّ، فهو المكلّف بالربط اللفظيّ، وهو المكلّف أيضا بالربط المعنويّ؛ ثمّ يليه المحلّ الذي يعبّر عن الأعمال اللغويّة الأساسيّة من إخبار وإنشاء، ففيه تتصدّر همزة الاستفهام وأختها 'هل'، واللام المؤكّدة للإخبار واللام الدالّة على موضع الأمر، و'لو' الدالّة على الالتماس والعرض والتمنّي، وفيه تكون 'إنّ' وأخواتها، ومنها 'أنّ' أمّ الموصولات الحرفيّة وشقيقاتها من الحروف؛ ثمّ يليه محلّ الإثبات والنفي وفيه تكون مؤكّدات الإثبات كـ'قد' و'سوف' والسين وغيرها، كما تقع فيه كلّ حروف النفي.

- **الحيّز الثاني هو مضمون الجملة**، وهو الحيّز الذي به تظهر الوحدات المحيلة على المراجع التصوّريّة الذهنيّة التي للمتكلّم عن الكون المحيط، ويحتوي

---

28) "واعلم أنّ الرفع للفاعل في الأصل وكونه في المبتدإ فرع على ذلك، لأنّ أصول الكلام على ثلاثة معان الفاعليّة والمفعوليّة والإضافة.... والفعل هو الأصل في الإخبار، وإذا كان كذلك كان الفاعل قبل المبتدإ في المرتبة، كما أنّ الفعل قبل الاسم في الإخبار..." (عبد القاهر الجرجاني، المقتصد : ص210).

أساسا على محلّ الفعل ومحلات متعلّقاته المحتملة، وهي محلّ مخصّصه الأوّل وهو الفاعل، وهو أيضا محلّ نائبه في حالة بنائه للمجهول ومحلّ مفعوله إذا كان متعدّيا، وهو أيضا قابل لاحتواء مفعوليه إذا كان مزدوج التعدّي كـ'ظنّ' و'أعطى'، ثمّ محلّ المفعولات الملحقة به والموسّعة له كالمفعول المطلق وكالمفعولات فيها وهي المعبّرة عن الظروف من مكان وزمان وحال وشرط، ومفعولات الاتّجاه كالمفعول له والمفعول منه أو إليه لابتداء الغاية أو انتهائها. هذا مع العلم أنّ كلّ ما يرفع أو ينصب فهو يرفع على الفاعليّة أو ينصب على المفعوليّة كالمبتدإ والخبر واسم الناسخ وخبره، وأنّ المعمول المتعلّق أو التابع يتّبع العامل المتحكّم فيه، فيكون المجرور حيث جارّه نصبا أو رفعا.

ليست العبرة، من وجهة النظر التعليميّة، بالتمثيل الشجري لهذه البنية. بل العبرة في استغلال هذه الخصائص النحويّة لجعل المتعلّم قادرا على استعمال أدوات الربط في تأليف النصوص، والتعبير عن الإنشاء والإخبار إثباتا ونفيا في المقامات المناسبة، وعدم اعتبار هذه الظواهر ظواهر بلاغيّة خارجة عن الدرس النحوي. وهذا يستدعي أن يكون المعلّم واعيا، مدركا لدور الصدر في تشكيل الخطاب لغويّا، ودوره تربويّا في استثارة الرغبة التواصليّة عند المتعلّم إنتاجا وتلقّيا؛ فهو الموضع النحويّ المخوّل للتفاعل التخاطبيّ، والتعامل الاجتماعيّ؛ وهو الموضع النحويّ الميسّر للتحكّم في العلاقة بين الذاتيّ والموضوعيّ المحقّق في ما عبّرنا عنه بحيّز المضمون.

وبناء على هذا الشكل الأساسيّ للجملة، والخاضع للقواعد البسيطة المذكورة في الفقرة السابقة - وهو بناء كما ترى موافق للرسم المحدّد لكلّ الأبنية الإعرابيّة - تتحدّد خصائص الجمل الدالّة على معاني الشرط من لزوم وإمكان وعموم.

ننظر الآن كيف تخضع هذه الجمل لمقتضيات الجملة الفعليّة[29].

9. الشرط والجزم في الجملة الفعليّة

رأينا أعلاه أنّ المنوال الأمثل للشرط عند القدماء هو :

(15) إن يفعل الأوّل يفعل الثاني

(16) إن يفعل الأوّل فالثاني

والرأي السائد أنّ جزم الفعلين إنّما هو من عمل 'إن'. وقد نتج عن هذا الرأي عند أغلب البصريين، على خلاف الكوفيين ومن ذهب مذهبهم من

---

29) يقوم مبدأ خضوع الأبنية الدالّة على الشرط لمقتضيات الإسناد الفعلي عند القدماء على ما ذكرناه سابقا من علاقة الجزاء بالجزم، وعلى أصالة الرفع على الفاعليّة في الفاعل دون المبتدإ.

البصريين المتأخّرين، اعتبار الجملتين، جملة الشرط وجملة الجواب أو الجزاء، في نفس المستوى في صلتهما بهذا الحرف العامل. وحسب هذا الرأي ينبغي أن تكون البنية (17) بنية أصليّة :

(17) أ . [إن [ج1 ج2]]

ب. [إن [[ج ففا مف مف]1 [ج ففا مف مف]2]

وإذن أن تكون الجملة الشرطيّة بنية قائمة بذاتها باعتبار أنّ الرابط الشرطيّ بين الجملتين رابط آخر كالإسناد بين المبتدإ والخبر وليس إسنادا، ويشبه العطف وليس عطفا.

إنّ هذا التصوّر، وإن كان موافقا للصورة الدلاليّة كما تتشكّل عادة في الصياغة المنطقيّة [30] [ق ← ك]، حيث دالّة الشرط [←] معتبرة مستقلّة عن القضيّتين 'ق' و'ك'، فهو غير متناسق مع مبادئ النظم الإعرابي للألفاظ الدالّة على هذه الصورة. فالأصل في الجمل المركّبة أن يكون لها نظير بسيط، على أساسه تدرج إحدى الجملتين في الأخرى، بحيث لا يكون للجملة كاملة أكثر من قيمة إنشائيّة أو إخباريّة واحدة. وهو ما حدا بالكوفيين وكبار البصريين المتأخّرين كالأستراباذي والسكّاكي[31] إلى اعتبار جملة الجواب هي الجديرة باعتبارها كلاما يحسن السكوت عليه.

لننظر في الجمل التالية التي فيها صاحب هذا المقال يحاور قارئه[32]، (حيث وضعنا بخط صغير تحت السطر قرائن تدلّ على معنى الزمان المقصود) :

(18)

أ . إن كنت عزمتَ (بعيدا قبل الآن) على قراءة هذا المقال فلأنّ الشرط شغلك (بعيدا قبل الآن).

ب. إن كنت تقرأ (الآن وقبله) هذه الأمثلة، فلأنّك تنتظر (الآن) أن تجد (بُعيد الآن) فائدة.

ج . إن أقنعك كلامي (الآن/ بعد الآن) فإنّك ستكون (في ما أرجّح بعد الآن) لا محالة راضيا.

د . إن لم يقنعك كلامي (سابقا/الآن/لاحقا) أضحيت (بعد الآن) غاضبا

هـ. إن لم يقنعك كلامي (سابقا/الآن/لاحقا) فقد تخرجُ (في ما أتوقّعه بعد الآن) غاضبا

---

30) تختلف الصورة المنطقيّة الدلاليّة في النظريّة التوليديّة عن الصورة الصوتيّة اللفظيّة. وكلتاهما تختلف عن الصورة، أو الشكل الإعرابيّ. هذا يعني ببساطة أنّ تشكّل المعاني يختلف عن تشكّل اللفظ (للفظ مثلا بناء مقطعيّ ليس له مناظر في بناء الدلالة).

31) يصرّح السكّاكي في مواضع عدّة من المفتاح بأنّه على رأي البصريّين. وينعتهم بالأصحاب، ويرجعهم إلى سيبويه. أنظر شرح هذا في (صوف،2009). إلا أنّ سيبويه في ذاته متردّد، فقد نزّل كلمة الشرط منزلة كلمة الاستفهام في كون ما بعدها ليس صلة لها (الكتاب :ج3، ص59).

32) استعملنا في هذه الأمثلة مقام تلقّي المخاطب المتقبّل لهذا العرض المقدّم إليه والذي هو الآن بصدد قراءته أو الاستماع إلى قارئ له، فاستعمال هذا المقام أكثر إقناعا للقارئ بأهمّيّة المقام ومقتضى الحال في اختيار الصيغ الإعرابيّة والتصريفيّة المناسبة لزمن المخاطبة والتلقّي.

و . إن لم يقنعك جوابي (بعد الآن) تخرجْ (في ما هو محتمل بعد الآن) غاضبا
ز . إن تقرأ هذه الجملة الآن (في ما هو محتمل الآن) فتقارنْها (/ فتقارنَها) (في ما هو محتمل بعد الآن) بالسابق تعلم (في ما هو محتمل بعد الآن) أنّني أن الذي اخترت الجزم في هذه الجملة وفي ما قبلها، ولم تستوجبه الأداة 'إن'، وذلك حسب مقصودي.
ح . لكن إن قرأت (الآن) هذه الجملة الأخيرة فقارنتها (الآن) بالسابقة علمت (الآن) أنّ عدم الجزم في هذه الجملة أنسب من الجزم الموجود في الجملة السابقة، لأنّ مقام قراءتك لهذه الأمثلة لا يقبل منّي أن أجعل أمر قراءتك لها أمرا محتملا بعد الآن، ما دمت واقعيّا بصدد القراءة.

يتبيّن حسب الجمل الثمانية السابقة (18 أ...ح) أنّني عبّرت عن افتراضي للزوم أحد الحدثين للآخر، على درجات مختلفة من اليقين في أزمنة مختلفة.

فلقد عبّرت أوّلا عن يقيني في أنّك عزمت على القراءة منذ زمان سابق للماضي القريب، وأنّ عزمك هذا مرتبط بانشغال ذهنك منذ مدّة بمسألة الشرط. ثمّ عبّرت عن يقيني أنّك تقرأ قبل الآن وإلى الآن وإلى ما بعد الآن لأنّك في حالة من ينتظر جوابا.

هذا اليقين من صحّة الافتراض يتغيّر في الجمل الموالية. ففي الجملة (ج) لست على يقين تامّ من أنّ جوابي سيقنعك، لكنّني أقدّمه وكأنّه أمر مرجّح بدليل أنّني أبني عليه يقيني المطلق في حصول رضاك في المستقبل القريب المؤكّد. أمّا في (د) فإنّني أجعل عدم اقتناعك بجوابي أمرا محتملا وأربطه باحتمال خروجك غاضبا، لكنّني أضعف هذا الاحتمال في الجملة (هـ) وأقوّي احتمال كونك لا تخرج غاضبا رغم عدم اقتناعك . أمّا في الجملة (و) فإنّني أعبّر عن يقيني من أنّ عدم اقتناعك المستبعد في الاحتمال إذا وقع وقع معه خروجك غاضبا.

ما أتوقّعه شخصيّا في مقامنا أن تكون (ج) هي المناسبة للمقام في الحالة الإيجابيّة، و(ه) في الحالة السلبيّة. لذلك لو كنت متكلّما حقيقيّا لاخترت إحداهما، ففي اعتقادي أنّني لو قلت في مقامنا (د) لكنت مجاوزا لحدود اللياقة، فليس لي في المقام ما يبرّر افتراض غضبك منّي. أمّا في (و) فالمحرج أنّني، وإن كنت مستبعدا عدم إقناعك، فقد جزمت بأنّك ممّن يكون غاضبا في حالة ما إذا لم أقنعك. وهو أيضا غير لائق. ويبدو لي أنّ الجملة (ج) وإن كانت لائقة فإنّ فيها كثيرا من الثقة في النفس تستوجب عدم وجود كلفة بيننا، أمّا (هـ) وإن كانت مقبولة فإنّها في طرف من اللياقة، لكوني لا أستبعد إمكان غضبك. فلعلّ الجملة اللائقة، إذا بقينا في نفس الجدول، هي التالية لاشتمالها على الرجاء في عدم وقوع المحتمل :

(19) إن لم يقنعك جوابي فعسى ألا تكون غاضبا
أو لعلّك ستجد صياغة أحسن.

المهمّ أنّ ما قدّمناه كاف لبيان أنّ الجزم مجرّد اختيار من الاختيارات، وأنّ المقام والقصد قد يبعداننا عن دلالة الجزم، ويدفعاننا إلى البحث عن دلالات أحسن، توافق المقام وما فيه من علاقات اجتماعيّة محدّدة بقواعد الآداب والمجاملة. فليس بين 'إن' وجزم الفعل ما بين الفعل ورفع الفاعل ونصب المفعول. ومعناه أنّ الجزم تابع لقواعد الصرف لا قواعد العمل الإعرابي، وأنّ التنوّعات الصرفيّة ذات صلة بتكوين الدلالة في ما يناسب مقامات التعامل الاجتماعي"[33].

لذلك فالقول بأنّ الفعلين يجزمان بـ'إن' قول غير صحيح، فالجزم يوافق معنى من معاني الشرط لا أكثر ولا أقلّ، وهو مطلق اللزوم والعموم والإمكان. ولسنا دائما في حاجة إليه. والدليل حسب المثال (ح) أن صياغة هذه القاعدة على الصورة (ز) غير مناسبة لهذا المقام العلمي. فالأنسب أن نقول : "إن قرأت هذه الجملة فقارنتها بالسابق علمت أنّني اخترت الجزم، لا إن، وذلك حسب الزمان المقصود".

النتيجة الأساسيّة من تحليلنا هذا أنّ جزم الفعلين مرتبط بإرادة المتكلّم في التعبير عن درجات اليقين والوجوب والاحتمال في مختلف الأوقات، وأنّه ظاهرة صرفيّة لا إعرابيّة. فالرفع والجزم والنصب في الفعل 'وجوه صيغيّة' في تصريف الفعل، لا علامات إعرابيّة كما ظنّ نحاتنا. فليس لحرف الشرط أن يتسلّط على فعل الجواب في الإعراب، لكونه قيدا عليه[34] مخصّصا له لا عاملا فيه. فالجواب هو رأس الجملة، والشرط ملحق به يوسّع حيّز النصب كالمفعول فيه، لعدم كونه من متطلّبات الفعل ومستعلقاته. ولا يجوز للمتعلّق المعمول أن يعمل في عامله، كما بيّنّا في القواعد الماضية المبنيّة على أصول العمل عند القدماء.

إنّ ما اعتبر عملا إعرابيّا في الفعل، ليس في حقيقته إلا مظهرا من مظاهر التطابق الزمانيّ بين دلالات الصيغ الفعليّة، ودلالات الحروف من جهة[35]، وبين

---

33) لقد بات من الثابت في الدراسات اللسانيّة الحديثة أنّ السمات الدلاليّة المختزنة في الأبنية الصرفيّة والمعجميّة عموما، ذات دور أساسيّ في تشكيل الصورة الدلاليّة المنطقيّة للجملة، وهي الصورة الممثّلة لمعناها في التصوّرات التوليديّة. ولقد ألحّت الأنحاء الغربيّة التقليديّة على صلة الصيغ الشرطيّة بآداب التعامل.

34) " وأمّا الحالة المقتضية لتقييده [أي المسند] فهي إذا كان المراد تربية لفائدة كما إذا قيّدته بشيء ممّا يتّصل به من نحو المصدر...أو ظرف الزمان...أو ظرف المكان...أو السبب الحامل... أو الحال...أو الشرط كنحو " يضرب زيد إن ضرب عمرو" أو "إن ضرب عمرو يضرب زيد" أخّرت أو قدّمت فهذه كلها تقييدات للمسند" (السكّاكي، المفتاح :90-91)

35) بيّنّا في الشريف (1993-2002) وفي بعض دروسنا (دلالة ما يكون بصدر الجملة، مناظرة التبريز 1995-1996) أنّ أدوات النفي والإثبات لا تقوم بوظيفة إنشائيّة فقط بل هي منظّمة زمانيّا تنظيما مناظرا بعض الشيء لدلالات الصيغ الفعليّة الخمسة. ن أيضا الشريف،2007)

هذه الدلالات ومقتضى الحال في المقام. وهو أمر يمكن اعتباره، في وجه من الوجوه، ضربا من العمل الدلاليّ. لكن، من اللازم أن يكون هذا الاعتبار، إن أخذنا به، مدرجا في تصوّرات أوسع تعتبر تخصيص المعمول لعامله، وتقييده لعمومه، حركة معاكسة من المعمول نحو العامل ناتجة عن حركة عمله فيه (ن. الشريف 2002/1993، القسم الرابع).

10. الشرط قيد ظرفيّ على إنشاء الجواب، رأس الجملة الفعليّة

المعروف عن رأس الجملة منذ القديم أنـّه الصدر الدال على معاني الكلام، أي الدال عن كون الجملة تعبّر عن الإخبار أو عن الإنشاء، تعبّر عن الإثبات أو عن النفي. فلا شكّ أنّ الجملة (20) المنسوبة إلى أحد الملوك :

(20) إن وصلك كتابي هذا فاضربْ عنق حامله

هي أمر منه للوالي بقطع رأس حامل الكتاب. لكنـّه أمر مقيّد مشروط بوصول الكتاب إلى الوالي، بحيث إن فتح حامل الكتاب الختم فنجا برأسه لم يطالب الملك الوالي، ولم يعاقبه. فتنفيذ الأمر معلـّق بوصول الكتاب وقراءة الوالي له.

وكذلك الأمر في (21) :

(21) إن يصلـْك كتابي هذا فاضربْ عنق حامله

إلاّ أن قائل (21) أقلّ يقينا في وصول الكتاب من قائل (20)، فكأنـّه يتوقـّع من الرسول فتح الختم، أو يتوقـّع حدثا آخر يمنع الكتاب من الوصول. وفي الحالين لا يبدو الملك على يقين، فلو كان كذلك لقال :

(22) إذا وصلك كتابي هذا فاضرب عنق حامله

ولو كان يقينه أقوى لقال :

(23) حين يصلك كتابي هذا، اضرب عنق حامله

والأقوى دلالة على يقينه قوله :

(24) اضرب عنق حامل هذا الكتاب عند وصوله إليك

فأقوى ما عليه الأمر وأشدّ محاسبة إنـّما هو ما جاء أخيرا لضعف القيد، وليس أقوى منه إلا حذف القيد في قولك :

(25) اضرب عنق حامله

فقائله يحاسب الوالي ولو ظلما على الإخلال.

هذا من حيث الدلالة النحويّة. أمّا من حيث البنية، فإنّ هذه القيود على فعل الأمر مختلفة في الدلالة ولا تختلف في الوظيفة؛ فجميعها في موضع المفعول فيه الملحق والمقدّم في الذكر؛ فموضع الجواب هو التقدّم، إلا أنّه أخّر إبرازا للقيد الظرفيّ المتوفّر في الشرط.

ولهذا نلاحظ في (26) التالية، أنّ المفعول فيه واقع قبل صدر الجملة، وأنّ هذا الصدر مركّب من رابط معجّم بالفاء، ومن حدث إنشاء الأمر غير المعجّم، إلا في المثال الأخير حيث عجّم موضعه باللام، ومركّب أيضا بحدث الإثبات، وهو غير معجّم أيضا وإن كان يشتمل على معنى الإيجاب المقابل للسلب عند النفي[36]. وتؤكّد الأمثلة التالية أنّ {إن} لوقوعها موقع {إذا، حين، عند ...} تدلّ على أنّ تشبّثها بالتقديم عائد إلى الدلالة، ولا صلة له بالعمل :

(26)

مفعول فيه	رابط	إنشاء	إثبات	ف	فا	مف به
إن يصلك كتابي هذا	فـ	أمر ø	ø+	اضربْ	ø	عنق حامله
إن وصلك كتابي هذا	فـ	أمر ø	ø+	اضربْ	ø	عنق حامله
إذا وصلك كتابي هذا	فـ	أمر ø	ø+	اضربْ	ø	عنق حامله
حين يصلك كتابي هذا	فـ	أمر ø	ø+	اضربْ	ø	عنق حامله
عند وصول كتابي هذا	فـ	أمر ø	ø+	اضربْ	ø	عنق حامله
————	(فـ)	أمر ø	ø+	اضربْ	ø	عنق حامله
————	(فـ)	لـ	ø+	تضربْ	ø	عنق حامله

جميع هذه المركّبات إذن تقع في نفس المحلّ منصوبة على المفعوليّة. وهو نصب لا يعود إلى دلالتها على الظرفيّة، بل إلى كونها فضلة ملحقة، ومتمّما واقعا بعد الفاعل، كما رأينا في البنية الأساسيّة أعلاه. فلا فرق بينها من هذا الوجه. بل الفرق بينها في الدرجة التجريديّة من تعبيرها عن المقولة الظرفيّة، وحسب درجاتها من الوجوب والإمكان. فالمكان أقلّ تجريدا من الزمان والحال، والحال موجبة على خلاف الإمكان في الشرط. ولولا الإمكان لكان الحال والشرط غير مختلفين. وهذا ما يجعل 'إن' و'لو' تقبلان دخول الواو عليهما للدلالة على المصاحبة الحاليّة المفارقة، في مثل "افعل وإن رفضت" و"...لو رفضت".

وبحسب هذه الدرجة يضعف المعنى في عمل الأمر ويقوى كما رأينا في الأمثلة الماضية. وأقوى ما يكون وهو مطلق غير مقيّد. أمّا إذا قيّد بالشرط، علّق

36) المقصود بالتعجيم في اصطلاحنا ملء المحلّ الإعرابيّ بعنصر لفظيّ معجميّ موافق ومناسب له.

وصار وكأنّه لم يحدث، ولو دام دهرا، حتّى يتحقّق القيد. وعلى خلاف ذلك إذا لم يقيّد. فالمأمور في هذه الحالة يكون مأمورا منذ لحظة إنشاء الأمر بقرينته اللفظيّة التي هي الفعل المجزوم الدال عليه. فإذا كان العمل اللغويّ يتحقّق لحظة القول، فالشرط يعلّق أجل ارتضائه.

وبناء على كون الأمر رأس الجملة، فإنّ الفعل المعطوف عليه قد ينصب وقد يجزم على السببيّة والعلّيّة، وقد يرفع على الاستئناف، كما هو مبيّن في (27)، ككلّ فعل يعطف على الأمر، وجد الشرط أم لم يوجد :

(27) إن يصلك كتابي فاضرب عنق حامله {أجازك /{فـ، و} + {،أجازيَك، (سـ) أجازيك}

أمّا الأمثلة (28)، فتبيّن أنّ الأمر السلبيّ، وهو النهي قرين النفي، لا يختلف عن الأمر الموجب، إلا في تعويض علامة الإيجاب بعلامة السلب :

(28) أ . إن وصلك كتابي هذا فلا تضربْ عنق حامله

ب. إن يصلك كتابي هذا فلا تضربْ عنق حامله

ج. (أ + ب) + { {فـ، و} {أجازك، أجازيَك، (سـ) أجازيك }

إذا قارنـّا هذه الأمثلة بالأمثلة التالية، فإنّنا نخرج بنفس النتائج :

(29) أ . إن وصلك كتابي هذا فقد سلم عنق حامله

ب. إن يصلك كتابي هذا يسلمْ عنق حامله

ج . (أ + ب) + { {فـ، و} {أجازك، أجازيَك، (سـ) أجازيك }

(30) أ . إن وصلك كتابي هذا لم يسلمْ عنق حامله

ب. إن يصلك كتابي هذا فلن يسلمَ عنق حامله

ج. (أ + ب) + { {فـ،و} {أجازك، أجازيَك، (سـ)أجازيك }

(31) أ . إن وصلك كتابي هذا فهل يسلمُ عنق حامله

ب. إن يصلك كتابي هذا فهلا يسلمُ عنق حامله

ج. (أ + ب) + { {فـ، و} {أجازك، أجازيَك، (سـ)أجازيك }

(32) أ . لو وصلك كتابي هذا لسلمَ عنق حامله

ب. لو وصلك كتابي هذا لما سلمَ عنق حامله

ج. (أ + ب) + { {فـ،و} {*أجازك، أجازيَك، (سـ)أجازيك }

نلاحظ في (32) خاصّة أنّ ما رأيناه مع'إن' يصدق على 'لو'. فالفرق بين الأداتين ليس في الوظيفة، بل في المقابلة الدلاليّة الجهيّة بين افتراض الممكن، وافتراض الممتنع. أمّا الجزم، فلا سبيل له مع 'لو' لعدم الفائدة في دلالته على الإمكان مع دلالتها على الامتناع. فدخولها على الماضي الدال في أصل وضعه على الوجوب كاف لإحداث الامتناع. أمّا دخول الامتناع على الإمكان، فملتبس.

إذا قارنـّا الآن بين الجمل الماضية والجمل التالية :

(33)

مفعول فيه	رابط	إنشاء	إثبات	ف	فا	مف به
متى (ما) يصلْك كتابي هذا	فـ	أمرø	+ø	اضربْ	ø	عنق حامله
متى (ما)وصلك كتابي هذا	فـ	أمرø	+ø	اضربْ	ø	عنق حامله
إذا وصلك كتابي هذا	فـ	أمرø	+ø	اضربْ	ø	عنق حامله
حين يصلُك كتابي هذا	فـ	أمرø	+ø	اضربْ	ø	عنق حامله
حيثما يصلْك كتابي هذا	فـ	أمرø	+ø	اضربْ	ø	عنق حامله
حيثما يصلْك كتابي هذا	فـ	أمرø	+ø	اضربْ	ø	عنق حامله
حيثما يصلُك كتابي هذا	فـ	لـــ	+ø	تضربْ	ø	عنق حامله
مهما يكن كتابي هذا	فـ	أمرø	+ø	اضربْ	ø	عنق حامله
مهما كان كتابي هذا	فـ	لـــ	+ø	تضربْ	ø	عنق حامله
أيّا ما كان كتابي هذا	فـ	لـــ	+ø	تضربْ	ø	عنق حامله

فإنّنا لا نجد من فرق إلا ما يتعلّق بنوع المركّب. فإن كانت 'إن' و'لو' تتعاملان مع ما يليهما تعامل الموصول مع صلته، فالظروف تتعامل مع ما يليها تعامل المضاف مع المضاف إليه. فليس لها أي دور في الجزم، إذ يقع المرفوع بعدها وقوع الماضي، وكلاهما يدلّ على جهة الوجوب. فوقوع الجزم بعدها اختيار دلاليّ، لا غير.

أمّا الوظيفة، فجميعها، ومنها 'إن'، من جنس المفعول فيه، في المعنى الواسع لهذه الوظيفة (انظر الاستراباذي، شرح الكافية، بابا الحال والمفعول فيه). فإن كانت 'متى' و'إذا' و'حين' للزمان فـ'حيث' للمكان و'مهما' للحال أمّا 'ما' فموصول حرفيّ إذا لم يردف بهذه الظروف كان لمطلق الزمان في مثل "أفعل ما دمت حيّا". أمّا 'أي' فهي في المثال أعلاه للحال.

11 . دلالة الشرط في محلـّي الفاعل والمفعول

هل يعني هذا أنّ دلالات الشرط من لزوم وإمكان وإطلاق لا تقع في محلـّي الفاعل والمفعول ؟

لا مانع من توفـّر دلالات الامتناع والإمكان الإطلاق في الفاعل والمفعول على صور عدّة منها ما كان من الجمل قائما على ألفاظ دالـّة معجميّا على الجهة من صنف {يجب أن، يمكن أن، ...}. إلا أنـّه ليس من اليسير تحقـّق هذه المعاني

مع اللزوم في معناه المنطقي؛ إذ ليس من اليسير تحقيق العلاقة بين الفعل والفاعل على وجه يدلّ على العموم والإمكان ويقبل في الآن نفسه تمثيلها دلاليّا على الصورة المنطقيّة [ق ← ك].

من الممكن أن نعتبر الجمل التالية قريبة في دلالتها من هذه الصورة :

(34) ({قد، سـ، سوف) ينجح {من، أيّهم} يجتهد

(35) ({قد، سـ، سوف) أجازي {من، أيّهم} يجتهد

إلا أنـّها تبقى رغم قربها هذا دالـّة على الوجوب، نتيجة تركـّبها بصيغة الفعل المرفوع. وذلك أنّ الجزم لا يكون في العربيّة مقدّما إلا مع صيغة الأمر :

(36) * ينجحْ {من، أيّهم} يجتهد

(37) * أجازِ {من، أيّهم} يجتهد

(38) لأجازِ {من، أيّـهم} يجتهد

(39) لينجحْ {من، أيّهم} يجتهد

فالجزم لا يتوفـّر إلا مع تقدّم الفاعل على الفعل. وهي حالة تحيلنا إلى قضايا الجملة الاسميّة؛ فنحن على رأي القدماء في اعتبار محلّ الاسم المتقدّم على الفعل غير خاصّ بالفاعل، بدليل أنّ محلّ الضمير المستتر العائد على زيد في المثال التالي يقبل التعجيم باسم آخر ذي صلة به، نرمز لها في ما يلي بالقرينة [ز] :

(40)

صدر	مبتدأ	صدر	فعل	فاعل	صدر	فعل	فاعل
{ø، لـ}	زيد ز	{ø،قد...}	قام	ø ز			
{ø، لـ}	زيد ز	{ø،قد...}	قام	أبــوه ز			
{ø، لـ}	زيد ز	{ø،قد...}	قام	الناس	ولم	يقم	أبوه ز
{ø، لـ}	زيد ز	{ø،قد...}	يقوم	الناس	إن	قام	أبوه ز

لكن رغم امتناع الجزم في غير الأمر في ابتداء الجملة فمن العسير أن تؤخذ الجملة التالية الجارية مجرى الحكمة على غير معنى اللزوم والإطلاق والعموم :

(41) عاش من عرف قدره

فهي لا تختلف في معناها ومقصدها عن الجمل التالية :

(42) من عرف قدره عاش ↔ من يعرف قدره يعش

وليس المفعول به بمختلف عن الفاعل اختلافا جوهريّا. فقد ذكر سيبويه في 'باب الأسماء التي يجازى بها وتكون بمنزلة الذي'(الكتاب : ج3، ص69- 71) أمثلة خالية من الجزم، لكنّ بها حسب رأيه معنى الجزاء، ومن بينها أمثلة من الشكل [ففامف] :

(43)

أ . ما تقولُ أقولُ ↔ الذي تقول أقول ↔ أقول ما تقول

ب. من يأتني آتيه ↔ آتي من يأتيني ↔ آتي من أتاني

ج. وأيّـَـها تشاء أعطيك ↔ أعطيك أيّـَـها تشاء

د . ومن يميلُ أمالَ السيف ذروته (عن الفرزدق)

هـ. آتي من يأتني ↔ [أفعلُ من يفعلْ]

و . [أفعلُ {إن، مهما، حيثما، أين، متى}تفعلْ] (في الشعر فقط)

إلا أنّ سيبويه يرفض بدون تعليل اختباريّ ولا استدلال نصب الاسم بفعل الجواب (الكتاب : ج3، ص79-82). وهو أمر يتعارض وقبوله للجمل الماضية كما يتعارض وقبوله جملا من الصنف التالي :

(44)

أ . على أيّ دابّة أحمل أركبْه

ب. بمن تؤخذ أوخذ به

ج . بمن تمرّ أمرُّ

د . على أيّهم تنزل عليه أنزلُ

هـ. بما تأتيني به آتيك

و . * بمن تمررْ أمررْ

ز . * على من تنزلْ أنزلْ

ح . بمن تمررْ أمررْ ø به

ط. على من تنزلْ أنزلْ ø عليه

والأغرب في هذه المجموعة أنّـه لا يقبل الجملتين (44 و،ز) إلا إذا كانتا على تأويل الجملتين (44 ح،ط) أي من صنف الجملة (44أ،ب)، أي إذا كان المتكلّم يضمر في نفسه مركّبا حرفيّا يعمل فيه فعل الجواب المجزوم. فإذا لم يضمر المركّب الحرفيّ امتنع عليه الجزم، ووجب الرفع كما هو مبيّن في (44 ج).

من البيّن أنّ شرط الإضمار غير قابل للاختبار؛ فإذا ثبت أنّ العرب تقول كلّ المجموعة (44)، فلا سبيل لتمييز (44و،ز) عن(44ح،ط)، ما دام الزوج الثاني ينطق فعليّا كالزوج الأوّل. فلا سبيل لرفض أحد الزوجين، ما لم يصرّح المتكلّم بأنّـه يضمر أو لا يضمر.

فالواضح إذن أنّ رفض سيبويه نصب المعول المقدّم بجواب الشرط، أي بالفعل الرئيسيّ، رفض لا يعود إلى أنّ هذه الحالة غير مسموعة، بل يعود أوّلا إلى اعتباره أدوات الجزاء كأدوات الاستفهام لا صلة لها، ويعود ثانيا إلى اعتباره المنصوب منصوبا بفعل الجزاء.

إلا أنّه بالمقارنة بين حالة التقدّم وحالة عدم التقدّم :

(45)

أ . أمرّ بمن تمرّ ø به

ب. بمن تمرّ ø به أمرّ

ج. بمن تمررْ ø به أمررْ

يتبيّن أنّ الجارّ، وهو علامة نصب المفعول، يتعلّق في (45أ) بالفعل الرئيسيّ، وأنّ المركّب الحرفيّ مضمر في صلة 'من'، لكون العربيّة على خلاف الأنكليزيّة لا تقبل إضمار الضمير المجرور بدون إضمار الجارّ معه، وهو ما تقبله الأنكليزيّة. فكذلك الشأن في (45 ب،ج).

والخلاصة أنّ الدلالة [ق ← ك] قابلة للحصول بين المفعول من جهة والفعل والفاعل من جهة أخرى داخل نواة المركّب الإسناديّ الفعليّ نفسها :

(46)

	مفعول به	فعل فاعل
أ .	**زيدا**	**{{ضربت}{أضرب}}**
	من تضربُ	أضربُ
	من تضربْ	أضربْ
	أيَّهم تضربْ	أضربْ
ب.	**زيدا**	**{{ضربته}{أضربه}}**
	من تضربُه	أضربُه
	من تضربْه	أضربْه
	أيَّهم تضربْ	أضربْ
ج.	**غلام زيد**	**{{ضربت}{أضرب}}**
	غلامَ من تضربُ	أضربُ
	غلامَ من تضربْ	أضربْ
د.	**بزيد**	**مررت**
	بمن تمرّ	أمرّ
	بمن تمرَّ	أمرَّ
ه.	**زيدا**	**مررت به**
	بمن تمرُّ	أمرُّ
	بمن تمرَّ	أمرَّ
	بمن تمررْ	أمررْ

إلا أنّه من المعلوم أنّ تقدّم الفاعل أو تقدّم المفعول في الحالة [زيدا ضربته] تقدّم يحيلنا إلى قضايا الجملة الاسميّة، حيث يتحوّل المركّب الموصولي، حسب القدماء إلى مبتدإ أو اسم للناسخ.

لا نتعرّض هنا لقضيّة الاشتغال بالتحليل. المفيد في هذا السياق أن نؤكّد أنّ المركّب الموصوليّ الواقع موقع 'زيدا' المنصوب مفعول به مثله، أجزمت الفعل للدلالة على الإمكان أم رفعت للدلالة على الوجوب. إذا كان هذا النصب لا يثير إشكالا في 'أ'، فالإشكال في 'ب' لا يغيّر شيئا من التطابق الوظيفي بين الاسم المنصوب نصبا صرفيّا والموصول المنصوب على المحلّ. فكلاهما منصوب بالفعل الظاهر أو الفعل المضمر على صورة من الصور.

وكذلك الأمر في ما يتعلّق بنصب زيد في "زيدا مررت به" ونظيرتها "بمن تمرّ أمرّ به". فتفسيرها يطرح نفس القضايا، ولا صلة لها بدلالة الشرط.

12. حالة الجمل المركّبة بالأفعال الناسخة

تتميّز هذه الأفعال بخصائصها الدلاليّة. فهي تدلّ على الاعتقاد {ظنّ}، أو على مظاهر وقوع الحدث في الزمان كالحالة مع {كان}، والصيرورة مع {صار}، والدوام مع {ظلّ}، والشروع مع {شرع}، والمقاربة مع {كاد}. فهي لا تختلف عن أفعال الجهات كـ{وجب} و{أمكن} في أنّها تعبّر عن وجهة المتكلّم، ولا تحيل على أحداث إحاليّة خارجيّة بقدر ما تحيل في العموم على أحداث مقوليّة داخليّة، لا معنى لوجودها خارج اللغة، أو خارج وجهة نظر المتكلّم التصوّريّة الوجوديّة والزمانيّة.

لكن، رغم اختلافها الدلالي، فإنّ الخصائص التصريفيّة والإعرابيّة لهذه لأفعال الناقصة لا تمنع كونها أفعالا. وهذا ما يجعل اسمها فاعلا لا يختلف عن سائر الفاعلين. أمّا خبرها، فلا يختلف دلاليّا ولا محلّيّا عن خصائص المفعول المنصوب.

من المرجّح عندنا أنّ مفاعيل المقاربة والشروع تقع في موضع المفعول به، بدليل أنّها، كما يتبيّن من الأمثلة التالية، مسجّلة في الذاكرة النحويّة[37] ضمن الأفعال التي تتعدّى بحروف دون حروف أخرى :

37) المقصود بالذاكرة النحويّة أمر قريب ممّا يعرف بالمعجم الذهني، بشرط عدم اعتبار وحداته بالضرورة كلمات أو مفردات من صنف ما يدوّن في القواميس.

(47)

	فعل	فاعل	مفعول1 به	مفعول2 ملحق
أ .	شرع	زيد	في بناء العمارة	قبل صدور الرخصة
ب.	شرع	زيد	* {بـ،على} البناء	قبل صدور الرخصة
ج.	أوشك	زيد	على بناء العمارة	قبل صدور الرخصة
د.	أوشك	زيد	* {بـ، في} البناء	قبل صدور الرخصة
هـ.	شرع	زيد	يبني العمارة	قبل صدور الرخصة
و .	أوشك	زيد	على أن يبني العمارة	قبل صدور الرخصة
ز.	أوشك	زيد	أن يبني العمارة	قبل صدور الرخصة
ح.	كاد	زيد	أن يبني العمارة	قبل صدور الرخصة
ط.	كاد	زيد	يبني العمارة	قبل صدور الرخصة

أمّا {كان وأخواتها} فمن المستبعد أن يكون مفعولها من صنف المفعول به. فهي من جهة مسجّلة في الذاكرة النحويّة ضمن الأفعال اللازمة، إذ الأصل فيها، حسب ما نرى، أن تكون تامّة بلا مفعول. وخبرها من جهة أخرى، إذا وقع كان إلى المفعول الثاني أقرب منه إلى الأوّل لقرب خصائصه من الملحقات كالمفعول فيه وغيره.

ممّا يدلّ على صحّة ما نفترضه أنّ الجمل (48أ،ب،ج) التالية، وهي جمل نحويّة مقبولة، إذا أدخلنا عليها الإضمار فإنّنا نلاحظ أنّ التحاول، أي التقارن الإحاليّ، في (48د) يحدث جملة سليمة، أي يمكن إضمار المفعول وإلصاق ضميره بالفعل :

(48)

	الصدر	لفعل	الفاعل	المفعول1	المفعول2
أ .	{ø}	ضرب	زيد	عمرا	{ضاحكا/في السوق}
ب.	{ø}	وقف	زيد	———	{ضاحكا/في السوق}
ج.	{ø}	كان	زيد	———	{ضاحكا/في السوق}
د .	{ø}	ضربـه ع	زيد	øع=عمرا	{ضاحكا/في السوق}
هـ.	{ø}	ضرب	زيد	عمرا	سوطا
و.	{ø}	*ضربه	زيد	عمرا	ø=سوطا
ز.	{ø}	*وقفه	زيد	———	ø{ضاحكا/في السوق}
ح.	{ø}	*كانه	زيد	———	ø{ضاحكا/في السوق}

وهو أمر غير ممكن في (48هـ)، إذ لا يمكن للمفعول بفضله الضرب، وهو السوط، أن يعوّض بضمير متّصل بالفعل كما يتبيّن من (48و)، لكون الملحقات لا تضمر في الفعل بحكم كونها من غير بنيته الحمليّة. وهو السبب نفسه الذي يجعل (48ب) لا تقبل التحاول الواقع في (48ز). وكذلك الأمر في (48ح).

أضف إلى ذلك أنّ كلّ ما يكون مفعولا فيه، أو في محلّه من الملحقات، يقبل أن يكون خبرا :

(49) هاجمنا العدوّ {في السوق، عند الفجر، على غفلة، بالطائرات،....}

(50) كان هجوم العدوّ علينا { في السوق، عند الفجر، على غفلة، بالطائرات،....}

وهذا يدلّ على خروج خبر {كان} عن حيّز الوظائف القابلة للإضمار المتّصل بالفعل، وعلى كونه في الأصل من صنف الملحقات الموسّعة لهذا الصنف من الأفعال التامّة [38]. فاعتبارها صنفا خاصّا من الأفعال لا يبرّر تمييز وظائف متعلّقاتها بمصطلحات خصوصيّة توهم بكونها تعود إلى صنف مغاير من الأبنية.

إنّ هذا الاختلاف الاصطلاحي بين الفاعل والمبتدإ والمفعول والخبر إنّما يعبّر عن تردّد بين الاكتفاء بالوظائف الإعرابيّة البنيويّة والتوسّع بتدقيق ما يصاحبها من وظائف دلاليّة إعلاميّة. وهو تردّد استفحل بعد سيبويه، استفحالا لم يمنع النحاة، رغم تخلّيهم عن تسمية سيبويه لاسم الناسخ وخبره بالفاعل والمفعول (سيبويه، الكتاب : ج1، ص45)، من المحافظة على اعتبار جملتهما فعليّة (ابن هشام، مغني اللبيب، ص420). وما زال شأنها إلى الآن على هذا الوجه في النحو التقليدي. فحشرها ضمن الجمل الاسميّة اجتهاد تبنّاه العرف العلميّ المدرسيّ منذ ما يقارب نصف قرن، في نفس الفترة التي تبنّى فيها مفهوم الجمل المتلازمة.

13. الشرط والجمل المركّبة بناسخ

وبناء عليه فالجمل التالية كلّها ترجع إلى شكل نحويّ واحد تقوم مكوّناته بنفس الوظائف المحدّدة في الشكل الأساسيّ، وتخضع لنفس القواعد الإعرابيّة خضوعا يسهّل الربط التعليميّ بينها :

---

38) اعتمد البصريّون على أمثلة قليلة الاستعمال لتجويز إضمار خبر كان فيها، وللردّ على الكوفيّين في اعتباره واقعا موقع الحال. (ابن الأنباري، الإنصاف، المسألة 119)

(51)

الصدر الابتداء	الفعل الناسخ	الفاعل اسمه	المفعول$_2$ خبره
ø	{كان،...}	الزارع	حاصدا
ø	{كان،...}	الذي يزرعُ	يحصدُ
ø	{كان،...}	الذي زرع	حاصدا
ø	{كان،...}	الزارعُ	يحصدُ
ø	{كان،...}	الزارع	حصد
ø	{كان،...}	من زرع	حصد
ø	{كان،...}	من يزرعُ	يحصدُ
ø	{كان،...}	*من يزرعْ	*يحصدْ

فالملاحظ عند التثبّت فيها أنّ الفروق بينها فروق صرفيّة بالخصوص. وهي فروق تهدف، في ما تهدف، إلى إثراء الدلالات الزمانيّة بتنويع التصريفات والاشتقاقات كما هو ملخّص في (52) :

(52) **{{ماض/مضارع}/{مضارع/اسم فاعل}{ا.فاعل/ا.موصول}}**

ففي محلّ الخبر يتناوب المضارع ونظيره اسم الفاعل ثمّ يتناوب المضارع ومقابله الماضي على نفس المحلّ. أمّا في محلّ المبتدإ، فالتناوب جار بين اسم الفاعل ونظيره الموصول. وكلّ هذا في الأصل ضرب من الاشتقاق كالتصريف لا يحتاج حذقه إلى جهد تملّك واكتساب، لاستقرار أصوله في مكتسبات المتعلّم منذ تلقّيه اللسان العربيّ في لهجته الدارجة، وعند انتقاله المدرسي إلى استعمال اللهجة الرسميّة المشتركة من هذا اللسان، بقدر ما يحتاج إلى التدرّب على استعمال هذه التصاريف في مقاماتها المناسبة لدلالاتها.

والجدير بالذكر تدعيما لبيان اتّساقها البنيويّ والوظيفيّ أمران.

الأوّل أنّ الفرق الاشتقاقي بين الفعل واسم الفاعل يكاد يكون تصريفيّا، بل هو في نظر القدماء تصريفيّ، حتّى أنّ المضارع سمّي بهذا الاسم لمضارعته اسم الفاعل، إلاّ أنّ الفعل أطوع في التعليق والدلالة على الفروق الزمانيّة، وهو ما يشجّع على استبداله بالموصول.

والثاني أنّ الفرق بين اسم الفاعل والمركّب الاسميّ الموصول، وإن كان فرقا بين صيغة اشتقاقيّة وصيغة إعرابيّة، فهو يكاد يكون مجرّد فرق اشتقاقيّ. وذلك بفضل ما بينهما من معادلة في مستوى الدلالة تتحقّق عبر تكافئهما البنيويّ العام، كما يتبيّن ممّا يلي، حيث كلاهما يتكوّن من عنصرين لهما قيمتان قيمة الحدث و قيمة الذات المتعلّقة به.

فصيغة اسم الفاعل، "زارع" أو "حاصد" مثلا، يتكوّن اشتقاقا كما يتبيّن في ما يلي من مكوّنين : مكوّن دال على الفاعليّة يعبّر عن مقولة الذات، ومكوّن دال على الجذر يعبّر عن مقولة الحدث :

(53)

زارع

علامة الفاعليّة	الجذر
↓	↓
[... ـــَا ... ـِ ... ـــ ...]	[ز...ر...ع]
↓	↓
ذات	**حدث**
↓	↓
عنصر اسميّ	عنصر فعليّ
↑	↑
من م	زرع م∅
من م	يزرعُ م∅
من م	يزرعْ م∅

يتحقـّق كلا المكوّنين، كما نلاحظ في الرسم، على صورة متقطـّعة. وهذا ما يجعلهما ممتزجين في تكوينهما لاسم الفاعل[39].

إذا قرأنا الرسم الآن من الأسفل لاحظنا أنّ تكوّنه من موصول وصلة لا يعني سوى تكوّنه من عنصر اسميّ يدلّ على مقولة الذات وعنصر فعليّ يدلّ على مقولة الحدث. هذا مع العلم أنّ الموصول متحاول مع الضمير الواقع فاعلا، أي يتقارن إحاليّا معه باعتباره المفسّر الذي عليه يعود الضمير.

يتبيّن من هذا التحليل أنّ اسم الفاعل والموصول الاسمي متشارطان، بينهما تكافؤ نسبيّ من حيث البنية اللفظيّة والبنية الدلاليّة يفسّر تناوبهما على المحلّ

39) يدلّ مصطلح التقطـّع في المنهج البنيويّ على كلّ وحدة لا تتحقـّق عناصرها على صورة متتالية، وينتج عن تقطـّع الوحدات تحقـّقها مع الوحدات الأخرى على صورة تمتزج فيها عناصرها مع عناصر غيرها. وينتج عن هذا الوضع التقابل بين الصرفيّات القائمة على التعقـّب التسلسلي والصرفيّـــات القائمة غير القائمـــة عليه ومنها الصرف العربيّ. ولقد تفطـّن القدماء إلى ظاهرتي الامتـــزاج والتعقـّب في بناء المفردات، ومن الأستراباذي استعرنا ترجمة الكلمتين (concaténation, discontinuité). (انظر الأستراباذي، شرح الكافية : ج1، ص26).

الواحد. وهذا لا يمنع أنّ المركّب الفعليّ الواقع صلة يكرّر دلالة الحدث والذات على صورتين أخريين مختلفتين، إثراء للدلالة، وهو أمر ليس هذا محلّ بيانه[40].

ما نلحّ عليه هنا أنّ المركّب {من يزرعْ} أقلّ تكافؤا مع اسم الفاعل {زارع} من المركّبين{من زرع، من يزرعُ} لدلالة الجزم على الإمكان ودلالة الماضي والمرفوع واسم الفاعل على الوجوب. وليس في العربيّة اسم فاعل ممكن يناظر في دلالته {من يَفعلْ}، كما أنّه ليس فيها اسم مفعول ممكن يناظر في دلالته {ما يُفعلْ}. وهذا ما يجعل {الزارع حاصد}، معرّضة للتعبير عن الوجوب؛ فهي أقلّ تعبيرا عن الإمكان من الجملة {من يزرعْ يحصدْ}. لكنّ هذا لا يمنعها من الدلالة على الشرط إذا سمح المقام بتأويلها بـ **<كلّ زارع فهو حاصد>** كما سنرى بعد حين.

هذه الخصائص هي التي تجعل 'من الشرطيّة/ الموصولة/ الاستفهاميّة'، أداة واحدة تقع في أبنية ليس بينها اختلاف جوهريّ.

فما يميّز الاستفهاميّة عن أختيها إنّما هو عدم وصلها بصلة تخصّصها وتزيل إبهامها الذي لولاه لما كانت مثيرة للجواب.

أمّا ما يميّز الشرطيّة عن أختها، فليس الخلوّ من الصلة بل وصلها بفعل مصرّف على جهة الإمكان يزيدها إمكانا على إبهام. فشعور سيبويه بكون الشرطيّة أقرب إلى الاستفهاميّة منها إلى الموصولة (سيبويه، الكتاب : ج3 ص 59) لا يعود إلى كونها غير موصولة، بل إلى كون التخصيص بالواجب يقرّب المبهم من الوجوب، في حين أنّ التخصيص بالممكن يقرّبه من الامتناع[41].

ولعلّ القرب من دلالة الامتناع هو ما يجعل {من يزرعْ يحصدْ} غير ممكنة في الأمثلة الماضية مع {كان}، على خلاف { من يزرعُ يحصدُ } و{من زرع حصد}، رغم كونها جميعا من جدول تصريفيّ واحد. فليس السبب اختلافها في نوع 'من'، ولا اختلافها في البنية والوظائف، بل قد يكون السبب التضارب الدلاليّ الزمانيّ الجهيّ بين وجوبيّة الناسخ وإمكانيّة المجزوم. فالمجزوم لا يقع البتّة في العربيّة تحت فعل عامل يستوجب الوجوب. وكذلك لا يقع المجزوم معمولا لـ{إنّ}، لدلالتها على الوجوب، ولاجتماع الإمكان والإبهام مع {من يفعلْ}، فلا يجوز الجدول التصريفيّ الإعرابيّ التالي :

(54) { {ناسخ} من {يفعلْ} { يفعلْ} }

40) تعود هذه الخصائص إلى ما سمّيناه في أعمال أخرى بالدور التكراري للبنية الحدثيّة [ححا]، وملخّصه أنّ جميع الأبنية النحويّة، لفظيّة كانت أم دلاليّة، تعود رغم ثرائها وتعقّد تآليفها إلى تكرار هذه البنية.

41) إذا رمزنا لمجرّد التوضيح للواجب وللمتمكّن بالعدد 1، وللممتنع بـ 0، وللممكن والمبهم بالعدد 0،5، فإنّ {من يزرعُ} قيمتها 0،5 × 1= 0،5، في حين {من يزرعْ} قيمتها 0،5 × 0،5 =0،25. فهي أقرب إلى الامتناع؛ لكنّ هذا لا يمنع المركّب بالمرفوع من التعبير عن الإمكان، كما أشرنا إليه أعلاه.

إلا أنّه لا مانع من إرادة العموم والإطلاق واللزوم على وجه الوجوب، في مقامات معيّنة، بتراكيب خالية من الجزم من مثل :

(55) إنّ من {زرع، يزرعُ} {حصد، يحصدُ}

فهذه جملة لا تخلو تماما من الدلالة [ق ← ك]. وهي دلالة قريبة من الدلالة الشرطيّة في معناها المنطقيّ القديم والمستعمل في الخطاب العلميّ :

(56) إذا زرع شخص مّا حصد، لا محالة

هذا، ويمكن الجزم إذا وقعت هذه الأبنية موقع الخبر :

(57) إنّه من يزرعْ يحصدْ

كما يمكن الجزم في حالات أخرى، حصرها سيبويه والنحاة بعده في الخطاب الشعريّ. منها وقوع الجزم بعد 'إنّ' في شعر الأعشى، وبعد لكنّ في شعر أميّة بن أبي الصلت حسب ما نقله سيبويه (الكتاب : ج3، ص69 - 74) :

(58) إنّ من لام في بني بنت حسّا ن ألمْه وأعصِه في الخطوب (الأعشى)

(59) ولكنّ من لا يلق أمرا ينوبه بعُدّته ينزلْ به وهو أعزل (أميّة بن أبي الصلت)

مهما يكن شيوع مثل هذه الظواهر أو ندرتها، فلعلّها لم تقبل في الشعر إلا لأنّ القواعد النحويّة الطبيعيّة المسيّرة لكلام المتكلّمين على السجيّة لا تحجّرها تحجيرا مطلقا. فالشعر، على خلاف بعض الآراء الشائعة، يكشف أكثر من الكلام النثريّ العاديّ عن طاقات الجهاز النحويّ المولّد للخطاب. ولو كان الشعر قائما على مجاوزة القواعد الحدسيّة، لما احتفى نقّاد الشعر ببعض الشواذ. ثمّ إنّه لكثيرا ما كانت ضرورات الشعر أخذا بقواعد أساسيّة عوّضت لأسباب محدّدة بقواعد ثانويّة.

وهذا كلّه يؤكّد أنّ الجزم في نهاية الأمر اختيار دلاليّ.

14. حالة الجمل الاسميّة القائمة على الفعل (الواقع خبرا)

المقصود بالجمل الاسميّة القائمة على الفعل أمثلة من صنف :

(60) أ. زيد قام
ب. زيد قام أبوه
ج. زيد شتمه عمرو

لا تخضع هذه الجمل ظاهريّا للشكل الأساسي المذكور أعلاه [صدر+ ففا (مف (مف))]. لكنّنا نلاحظ أنّها تعود إليه على أحد وجهين.

يبدو أوّلا أنـّها تشكـّل صيغا تأكيديّة مشتقـّة من جمل أبسط منها تخضع إلى الشكل الأساسي. ويتمثـّل الاشتقاق في تقديم المتكلـّم لأحد المكوّنات لجعله مبتدأ يبنى عليه الكلام. وذلك على المنوال التالي :

(61) أ . قام زيد ⟵ زيد قام øزيد

ب. قام أبو زيد⟵ *زيد قام أبو øزيد ⟵ زيد قام أبوه

ج. شتم عمرو زيدا⟵ زيدا شتم عمرو øزيدا

⟵ زيدا شتمه عمرو ⟵ زيد شتمه عمرو

لكنّ تشكـّلها على صورة جملة اسميّة لا يصل إلى قطع صلتها بالجملة الفعليّة. فهي، وهو الوجه الثاني، تعبّر تصريفيّا عن دلالات زمانيّة تقع جدوليّا ضمن دلالات أخرى، من بينها دلالات لا يمكن التعبير عنها بدون استعمال الأفعال الناسخة.

هب أنـّنا احتجنا إلى معنى <قيام زيد> لتكوين (أ) جملة مركـّبة في سياق سرديّ (ب) تتكوّن من حدثين يتتاليان زمانيّا في الماضي على الصورة [ز$_1$+ ز$_2$] حيث [ز$_2$]زمان الحدث الرئيسي وهو <إقبالنا قبيل الفجر>، و[ز$_1$] زمان الحدث الثانوي الذي هو <قيام زيد>.

يتضمّن هذا الافتراض أنّ ترتيب الحدثين في المعنى هو <قيام زيد فإقبالنا قبيل الفجر>، أمّا ترتيبهما في الذكر فعكسه ما دام الإقبال هو الحدث الرئيسيّ وقيام زيد هو الحدث الثانوي.

يستلزم هذا الترتيب الذكريّ حسب الشرط (أ) ألا تخرج وظيفة الجملة المعبّرة عن قيام زيد عن وظيفة المفعول فيه الدال على الزمان. وهذا لا يتوفـّر إلا على أحد شكلين :

(62) أقبلنا قبيل الفجر بعد أن قام زيد

(63) أقبلنا قبيل الفجر وقد قام زيد

إذا كان هذا فكيف نعبّر عن المعنى [ز$_1$+ ز$_2$]، حسب الترتيب الذكريّ [ز$_2$ + ز$_1$] الوارد في الجملتين الماضيتين، لكن باستعمال [زيد قام] عوض [قام زيد]، وذلك على وجه سليم تقبله العربيّة؟

يبدو أنّ إمكانات التعبير ليست كثيرة، وأنـّه أمام الإمكانات التالية :

(64) أقبلنا قبيل الفجر {أ- بعد أن زيد قام، ب - وزيد قد قام، ج - وكان زيد قد قام}

تبقى الإمكانيّة (ج) هي التركيب السليم المستساغ في العربيّة، أي :

(65) أقبلنا قبيل الفجر وكان زيد قد قام

السؤال من أين جاءت 'كان'؟ وهل أقحمت في الجملة إقحاما؟ أم وضعت في موضعها؟ أي في موضع كان ينتظرها؟

يبدو أنّ الجواب المعقول هو أنـّها جاءت بفضل قاعدة تستوجب وضعها في موضعها. وهذا يعني أنّ [زيد قد قام] هي في الحقيقة [øفعل زيد قد قام øزيد]، كما يتبيّن في التمثيل التالي :

(66)

	الجملة											
	صدر	ف	فا	مف	مف	مف						
						صدر	ف	فا	مف	مف		
										صدر	ف	فا
أ	ø	أقبلـ	ـنا	—	قبيل الفجر	*و	ø	زيد	—	قد	قام	øزيد
ب	ø	أقبلـ	ـنا	—	قبيل الفجر	و	كان	زيد	—	قد	قام	øزيد
ج	ø	أقبلـ	ـنا	—	قبيل الفجر	ولم	يكن	øزيد	—	قد	قام	øزيد
د	أ	ø	نحن	—	قبيل الفجر	—	أقبلـ	ـنا	—	ولمّا	يقم	زيد
هـ	و	ø	زيد	—	قبيل الفجر	قد	أقبلـ	ـنا	عليه	ولمّا	يقم	øزيد
و	وقد	كنـ	ـنا	—	قبيل الفجر	—	أقبلـ	ـنا	—	ولمّا	يقم	زيد
ز		كان	زيد	—	قبيل الفجر	قد	أقبلـ	ـنا	عليه	ولمّا	يقم	øزيد

وهو تمثيل لا يبتعد كثيرا عن الشكل الذي رأيناه سابقا، (لا سيّما في المثال 48 من الفقرة 12 والمثال 51 من الفقرة 13).

إنّ أهمّ ما ننتفع به من هذا التوضيح أنّ قاعدة رفع المبتدإ هي نفسها قاعدة رفع الفاعل، وهي نفسها قاعدة رفع الاسم على الابتداء خارج كلّ تركيب. فالمبتدأ مرفوع بوقوعه في محلّ الرفع الذي هو محلّ الفاعل. وهو محلّ يقع بعد محلّ الفعل. فليس المبتدأ مرفوعا بفعل لفظيّ عامل فيه، بل بمعنى الفعليّة في ابتداء الجملة. إلا أنّ الفعل وإن لم يكن، فمحلـّه متوفـّر في البنية ينتظر الملء مستعدّا لقبول الناسخ، كما نرى أعلاه عند المقارنة بين (د) و(هـ) من جهة، و(و) و(ز) من جهة أخرى. وذلك أنّ شغور محلّ الفعل في(د) و(هـ) راجع عن تأخـّر الفعل، كما يتبيّن من المقارنة بين (د) و(هـ) من جهة، و(أ) و(ب) و(ج) من جهة أخرى [42].

42) نلاحظ عرضا أنّ الظواهر التي تفسّر في الكتابات التقليديّة والحديثة بكونها ناتجة عن تقديم الاسم، أو صعوده كما يقول التوليديّون، يمكن تفسيرها بكونها ناتجة عن تأخـّر الفعل، أو نزوله.

الحاصل من هذا الوصف أنّنا نعود إلى حدس الأوائل، ولاسيّما سيبويه وربّما الخليل قبله، في ميلهم إلى إرجاع الأبنية الإعرابيّة كلّها إلى شكل قاعديّ واحد هو الشكل [فـرافع فامرفوع مفـمنصوب].

لا يمكّننا هذا الوصف من اختزال القواعد التركيبيّة الإعرابيّة فقط [43]؛ بل يمكّننا بالخصوص من طرح أسئلة وإجابات مفيدة، لتفسير الأهداف الدلاليّة المقصودة من هذا التنويع في تعجيم نفس الشكل[44].

فمن الواضح في الأمثلة أنّ شغور المحلّ الفعليّ، قد يدعم قوّة الإخبار والإثبات في الجملة مع تقدّم الاسم المتمكّن، وقد يدعم العكس مع الاسم المبهم كـ{من، ما...}، ويفتح الباب كذلك لإثراء الجملة بدلالات زمانيّة مختلفة توقيتيّة ومظهريّة وجهيّة، بفضل ما يقبله الصدر والمحلّ الفعليّ من الأدوات، ومنها النواسخ . وهو ما نقف عنده قليلا للنظر في وقوع دلالة الشرط في هذا الصنف من الجمل.

15. دلالة الشرط في الجمل الاسميّة القائمة على الفعل (الواقع خبرا)

في هذا الإطار إذن يدرج التعبير عن الدلالات الزمانيّة كمعاني الجهة والمظهر والتوقيت ضمن المعاني الأخرى التي تقتضيها التراكيب والتأليفات الممكنة، ومنها التعبير عن الشرط، أي الإمكان واللزوم.

في ما يلي ثلاث مجموعات من العناصر، تكوّن كلّ مجموعة منها جدولا من الوحدات القابلة للاستبدال بعضها ببعض في نفس المحلّ. أوّلها مجموعة مختزلة من الدوالّ على معاني الصدر (±ربط ± إنشاء ± إثبات)، والثانية مجموعة مترابطة من المركّبات الاسميّة القابلة للوقوع في محلّ المبتدإ، والثالثة مجموعة من الجمل القابلة للوقوع في محلّ الخبر.

---

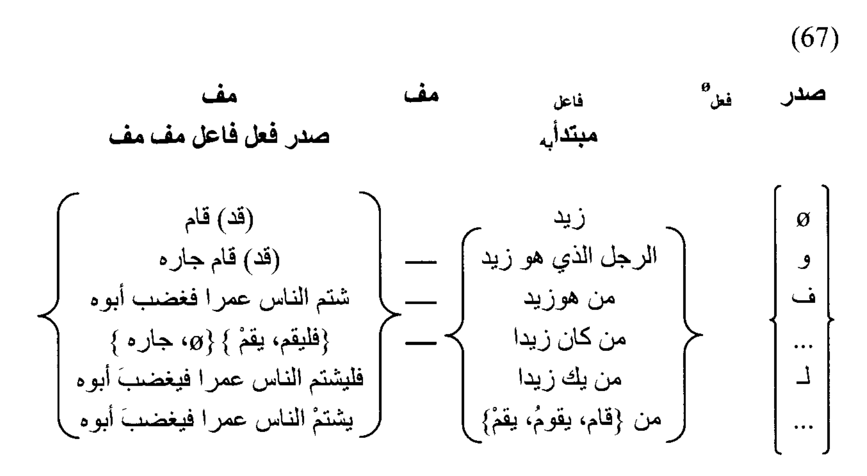
43) هذا، وإن كان المجال للمختصّين المربّين، فإنّني أقترح الاحتفاظ بأسلوب بعض المعلّمين الذين يتعاملون مع قاعدة الرفع باعتبارها حالة ابتدائيّة يتدرّب المتعلّم على المحافظة عليها بدون تفسير، اعتمادا على تمارين تحويليّة تعين المتعلّم على الربط حدسيّا بين الجملة الفعليّة البسيطة الأساسيّة والجمل المبدوءة أو الخالية من الناسخ. فالعبرة في شحذ قدراته على الربط بين الأبنية اللفظيّة ومعانيها المناسبة ودلالاتها الصالحة للمقام.

44) نذكّر بأنّ المقصود من التعجيم في مصطلحاتنا ملء المحلّ المكوّن للبنية بعنصر ينتسب جدوليّا إلى مجموعة العناصر الممكن وقوعها في هذا المحلّ من البنية، وذلك سواء كانت البنية إعرابيّة أم كانت صرفيّة. وكثيرا ما يصاحب التعجيم بتكرار البنية الأساسيّة، إمّا على صورة مستقلّة كما هي الحال في تعقّب الجمل بعضها لبعض في تركيب النصوص، وإمّا بتوليد التكرار داخل محلّ من محلات بنية سابقة كتوليد [ج2 صدر ففا مفـ] داخل [فا] من [ج1 صدر فـ[فا] مفـ] لإنتاج الجملة الخطابيّة "يمكنك أن تفعل". ونظرا إلى أنّ هذا التوليد مرتبط بكون {أمكن ... أن...} مسجّل في الذاكرة النحويّة باعتباره تصريفا من تصريفات هذا الفعل، فإنّ توليد كلّ بنية ثانية داخل محلّ من محلات بنية أولى نعتبره ضربا من التعجيم.

نلاحظ في هذه العناصر أنّه، في العموم، كلّ عنصر من أيّ مجموعة يقبل التوليف مع أيّ عنصر من المجموعة الأخرى لتكوين جملة اسميّة قائمة على فعل واقع خبرا للاسم المبتدإ. وإذن، فاللوحة التالية تشتمل على ما يجاوز الستّين جملة، منها ثلاث لاحنة، إذ لا يمكن للمجزوم "يشتمْ الناسُ عمرا فيغضبَ أبوه" أن يكون خبرا للاسم المحض أو ما يناظره مثل "زيد" أو " الرجل الذي هو زيد" أو "من هو زيد"، ومنها ثلاث لم يعتبرها النحاة لاحنة لورودها في شواذ الشعر، وهي ما كانت بفعل ماض خبرا لمجزوم كـ"من يقمْ قام جاره".

قيمة هذه الجمل الستّ أنّها تؤكّد نحويّة الخمسين الباقية، وتبرز أنّها من صنف واحد، لا تختلف إلا في درجة العموم. وهو اختلاف ناتج بالأساس من الدلالات الزمانيّة الحاصلة من توليفات القيم الجهيّة والمظهريّة.

(67)



إنّ هذه الجمل، باعتبارها جملا اسميّة مشتقّة من جمل فعليّة، تقبل بطبعها التحويل إلى جمل فعليّة خالصة، فتخسر بذلك الخصوصيّات الدلاليّة المتأتّية لها من تقدّم الاسم نحو الصدر، المقرّ الرسمي لمعنى الابتداء.

لكنّ ما تخسره جملة من صنف [(لـ) زيد (قد) قام] بتحويلها إلى [(لـ(قد)) قام زيد] لا يتعدّى تأكيد الاسم بجعله محور الحديث المتحدّث عنه. فمعنى الابتداء المستقرّ في الصدر يبقى كما هو، تقريرا إثباتيّا، ما لم يعوّض الإثبات بالنفي، أي يبقى دالا على جهة الوجوب.

وليس الأمر كذلك مع الجمل من صنف [من يقمْ يقمْ جاره] كما يتبيّن ممّا يلي :

(68)

صدر	فعلø	فاعل مبتدأ به	مف	مف صدر فعل فاعل مف مف
	—	من يزرعْ	—	يحصدْ
	*يحصدْ	من يزرعْ	—	—
(فـ) لِـ	يحصدْ	من يزرعُ	—	—
	يحصدُ	من يزرعُ		
صدر	**فعل**	**فاعل**		

فالعربيّة، وهي هنا لا تختلف عن ألسن أخرى كالفرنسيّة مثلا، إذا بدأت بفعل إمكانيّ غير واجب، كما هي الحال في "يحصدْ من يزرعْ"، خرجت من التقرير الإخباري. وفي هذه الحالة إمّا أن تكون لاحنة، وإمّا أن تخرج إلى الإنشاء الموسوم بالحرف ضرورة، كما هي الحال في "ليحصدْ من يزرعْ".

يعني هذا أنّـه لا يمكن المحافظة على الجزم ومعنى الشرط عند تقديم الفعل. فالمحافظة على الجزم في الفعل تؤدّي حتما إلى دلالة الأمر. وهذا يعني أنّ دلالة الإمكان الشرطي في البنية [من يفعلْ يفعلْ] واقعة بين [ليفعلْ من يفعلُ] و[يفعلُ من يفعلُ].

لننظر الآن في الجملة الاسميّة الخالية تماما من الفعل، باعتبارها جملا لا سبيل فيها إلى هذا الجزم الذي بسببه كان ما كان من التعقّد منذ نشأة النحو إلى الآن.

16. حالة الجمل الاسميّة الخالية من الفعل

يتجسّد المنوال الأمثل للجمل الخالية من الفعل في ما تركّب منها بالأسماء المحضة مثل :

(69) أ . زيد رجل

ب. والرجل إنسان (ذكر)

ج . والإنسان حيوان (ناطق)

فهذه جمل، وإن كانت تتضمّن دلاليّا أحكاما مطلقة عامّة، فهي موجبة مثبتة لا عموم فيها من صنف ما في المبهمات من عموم. وذلك لتكوّنها من أسماء قابلة دلاليّا لتكوين مقولات يحتوي بعضها بعضا احتواء النوع للفرد واحتواء الجنس للنوع.

أجرت هذه العلاقات الدلاليّة، منذ أرسطو إلى ل.روش، حبرا كثيرا من أقلام المناطقة والدلاليّين ومن عاشرهم من المعجميّين والتداوليّين والنحاة[45]. فليس من السهل تناولها في كلمتين. لكنّ ما يدعونا إلى ذكرها أنـّها في ظاهرها أبعد ما يكون عن الشرط، وأنـّها لذلك أحسن ما يدلّ على أنـّنا إذا أردنا الدلالة الشرطيّة فإنـّنا نجدها حيث لا تُنتظر.

يمكننا أن نشرح بالقول مثلا إحدى هذه الجمل على نمط قريب من أسلوب المناطقة في تحليلها، و وأن نعيد صياغة الجمل الثلاث بلغتهم دون إفراط في استعمال رموزهم التي كثيرا ما تخفي بظاهرها الرمزيّ أسسها الطبيعيّة النحويّة :

(70) إن كان الفرد 'زيد'، وكانت المقولة 'رجل'، فـ'زيد' ينتمي إلى 'رجل'.

(71) رجل ⊂ زيد. ∧ إنسان ⊂ رجل. ∧ حيوان ⊂ إنسان.

ليس من العجيب أن تكون هذه الجمل قابلة للتمثيل الشرطي؛ فلقد رأينا في فقرة سابقة أنّ "الزارع حاصد" و"من زرع حصد" و"من يزرعْ يحصدْ" كلـّها من صنف بنيويّ واحد. وهو نفس الصنف الذي تنتسب إليه "زيد رجل" وأختاها، رغم كونها تقوم على اسم محض لا على اسم حدثيّ من نوع أسماء الفاعل والمفعول والحدث.

وهذا ما يجعلها مفيدة جدّا في بيان أنّ الشرط دلالة وليس بنية إعرابيّة مخصوصة، وفي تأكيد كون المركـّب بـ [إن] أمّ الشرط إنـّما هو من المفاعيل الظارفة (circonstant)، إذ هو مفعول فيه كما رأينا. فمن الطبيعيّ إذن أن يكون هذا المركـّب أولى من غيره للدلالة على الاحتواء والتضمّن الشرطي المرموز له عادة بالرمز '⊂' (ن. مثلا Quine،1972))) المستعمل عند الكثير من المناطقة للشرط والاستلزام.

أمّا الجمل من الصنف التالي :

(72) أ . في الدار رجل

ب. فوق الدار رجل

فقد تردّد القدماء كثيرا في اعتبارها فعليّة أو اسميّة أو من صنف آخر. لكنّ استقرارها ضمن الجمل الاسميّة لم يحل دون اعتبار المركـّب الحرفيّ شبه جملة، أي مركـّبا يحمل دلالة حدثيّة من صنف ما يدلّ عليها اسم الفاعل 'مستقرّ'، في مثل الجملة :

---

45) اهتمّ القدماء قديما بالمقولات (الإيساغوجي وشروحه) وبالتمييز بين الجنس والنوع وكون النوع يكون جنسا لما دونه، كما يكون الجنس نوعا لما فوقه، واستعملوه في تصنيف المقولات، خاصّة بعد تشجير فرفير، أحد الشرّاح. وكان لهذا دور في علم الحدود وشروط الحمل في تركيب القضايا. ولقد عاد إلى طرحه المحدثون لغايات دلاليّة على وجه مغاير. ومن أهمّ ما كان فيه عند نموّ علم النفس العرفاني ودراسات بياجي وآراء بعض المناطقة مقالات شهيرة لروش. ن (Rosch،1978).

(73) أمستقرٌّ في الدار رجل؟

حيث المرفوع مرفوع على الفاعليّة بالصفة الواقعة في محلّ الفعل، والقائمة بوظيفته.

ولمّا كان اسم الفاعل في تصنيف أقسام الكلم عند العرب معدودا من الأسماء لا الأفعال، على خلاف النحاة الغربيّين، فقد عدّت الجمل التي من صنف "في الدار رجل" في نهاية الأمر جملا اسميّة مثل :

(74) أ . زيد $_{ø}$مستقرّ في الدار
ب. زيد منطلق من السوق
ج . زيد أخوك

لكن علينا ألا نـهمل البتـّة أنّ هذه الجمل كلـّها تدلّ زمانا على الحال، أي الحاضر، وأنـّنا متى شئنا حملها على الإخبار عن الواجب المنقضي في الماضي أو الإخبار عن المستقبل والمحتمل، لم يكن بدّ من فعل الكينونة :

(75) أ . {كان، سيكون، قد يكون} في الدار رجل.
ب. {كان، سيكون، قد يكون} زيد في الدار
ج. {كان، سيكون، قد يكون} زيد منطلقا من السوق
د . {كان، سيكون، قد يكون} زيد أخاك

وهذا ممّا يغلـّب أنّ هذا الصنف من الجمل الاسميّة تأتـّى من حذف فعل الكينونة اختزالا واقتصادا في القول لدلالة مقتضى الحال على الحاضر؛ وليس الأصل أنـّها جملة اسميّة أدخل عليها الناسخ. فهذه الأفعال منسوخيّة لا ناسخيّة[46].

وما يدعم هذا علل ثلاث.

أوّلها اختباريّ. وهو أنّ اللسانيين لاحظوا في ألسن مختلفة أنّ قواعدها تميل إلى حذف قرائن الزمان حسب مبدإ الاقتصاد متى قام السياق المقالي أو مقتضى الحال المقاميّ قرينة عليه، وأن هذا الاختزال المسيّر بالقواعد أغلب ما يكون عند الحضور، وأنـّه كثيرا ما يكون السبب في توليد الجمل الخالية من الفعل في هذه الألسن (Benveniste، 1966).

وثانيها اختباريّ أيضا. وهو أنّ ما يُختزل من الجملة حسب القواعد وبمقتضى مبدإ الاقتصاد، لا بمقتضى إرادة المتكلـّم الاختصار والإيجاز، كثيرا ما يُسمح للمتكلـّم في مقامات التأكيد إرجاعه إلى موضعه، ويكون ذلك خاصـّة في الخطاب الشفويّ وعند التحمّس أو الانفعال حسب ما يتبيّن من الأمثلة التالية :

46) كان بنفنيست من أوائل من نبّهنا إلى أنّ الجمل الاسميّة الخالية من الفعل هي في كلّ الألسن مكافئة للمركـّبة بـ'كان'. ن (Benveniste E. 1966، CHAP.XVI)

(76) أ . خرج علينا زيد وبادر زيدø بالاعتداء علينا

ب. خرج علينا زيد وبادر هو بالاعتداء علينا

(77) أ . سي زيد يكونø هو المعتدي علينا وتريد منّا أن نسكت له/ عنه !؟

ب. سي زيد **يكون** هوالمعتدي علينا وتريد منّا أن نسكت **له/ عنه !؟**

أمّا الثالث فمنهجيّ أبستمولوجي. وهو أنّ المبدأ العامّ في الأنساق الواصفة للأجهزة الطبيعيّة أنّ الظواهر التي نكتشفها كامنة فيها ولا تحدث طفرة من عدم.

يظنّ كثير من الدارسين أنّ المركّب الحرفي "في الدار" هو المسمّى عند القدماء بشبه الجملة. والحقيقة أنّ القدماء لا يختلفون في أنّ المركّب بالعامل الجار والمعمول المجرور المتمّ لعامله الجار هذا هو أقرب شبها بالمركّب الإضافي منه بالجملة. إنّما المقصود بشبه الجملة في مثل :

(78) عصفور في اليد خير من عشرة على شجرة

هو المركّب ذو الرأس المقدّر، على تقدير أنّ الجملة الماضية هي في حقيقتها الجملة التالية :

(79) عصفور مستقرّø في اليد خير من عشرة مستقرّةø على شجرة

فهو بهذا التأويل أقرب إلى ما نسمّيه اليوم بالمركب شبه الإسنادي. والواقع أنّ هذه التسمية مرادفة لـ'شبه الجملة' ابتدعناها في الثمانيّات للتعبير عن نفس المفهوم تجنّبا لما اعترى العبارة القديمة من التباس، وللمحافظة على الفرق بين المركّب الحرفي والمركّب شبه الإسنادي.

اعتمادا على ما مضى، يتبيّن أنّ الجملة الاسميّة حالة خاصّة في تحقيق الشكل الأساسيّ للجملة الفعليّة ناتجة عن حذف الناسخ الفعلي :

(80)

	صدر	فعلø	فاعل مبتدأ به	مف	مف
	(لـ)	يكونø	زيد	—	في الدار
		يكونø	عمرو	—	رجل
		تكونø	هند	—	قائمة

نلاحظ في شأن هذه البنية أنّ حذف الفعل يضعف عمله في نصب الخبر؛ فهو يحافظ، رغم وقوعه في محلّ المفعول، على حالة الرفع الابتدائيّة التي يكون عليها كلّ اسم. ولو كانت العربيّة تقبل ابتداء أن تكون الأسماء على السكون

والتجرّد من علامات الإعراب الصرفيّة، أو كانت للأسماء فيها علامة إعراب لحالة التجرّد، لكان هذا الموضع موضعها[47].

وكذلك تعجز {إنّ} عن نصب الخبر. إلا أنـّها لقوّة دلالتها على عمل المتكلّم، تعوّض الفعل وتدفع بالمبتدإ إلى محلّ المفعول الأوّل؛ وهو نفس ما تفعله {ظنّ}، إلا أنـّها لقوّتها العاملة تقدر على نصب الاثنين كما نرى في التمثيل التالي :

(81)

صدر	فعلø	فاعل	مف	مف
		مبتدأ به		خبر
(لـ)	يكونø	زيد	ـــــ	في الدار
	يكونø	عمرو		رجل
	تكونø	هند		قائمة
إنّ	ـــــ	ـــــ	زيدا	في الدار
إنّ	ـــــ	ـــــ	عمرا	رجل
لقد	ظنّ	الناس	هندا	قائمة
صدر	فعل	فاعل	مف	مف

لا تهمّ هذه الملاحظات دلالة الشرط على صورة مباشرة، فقد أشرنا أعلاه إلى أنـّها لا تناسب دلالات النواسخ الحرفيّة، رغم ورود الجزم بعدها في بعض الأشعار كما رأينا. أمّا في ما يخصّ {ظنّ} فتعاملها مع دلالة الشرط كتعامل كلّ الجمل الفعليّة، يقع منها موقع المفعول فيه، ولا يقع البتـّة في موضع الفاعل أو المفعول به، فلا تقول بالجزم " *ظنّ الناس من يزرعْ يحصدْ"، ولا "ظنّ من يزرعْ نفسَه يحصدْ".

لكنّ هذه الملاحظات تعيننا تعليميًا على فهم أخطاء المتعلّمين، إذا تركوا اسم إنّ مرفوعا، خاصّة عند تأخّره، أو نصبوا الخبر.

17. دلالة الشرط في الجمل الاسميّة الخالية من الفعل

تتحقّق الأبنية السابقة الذكر من الجمل الاسميّة الخالية من الفعل في نماذج اعتبرت في الدراسات التقليديّة شرطيّة لاجتماعها على الدلالة على اللزوم

---

47) يقول الفاسي الفهري (الفهري 1990، ص68) كالقدماء بأنّ الرفع علامة التجرّد في مثل هذه الحالات. ولقد فسّرنا هذا الرفع في عمل سابق بأنـّه من عمل القيمة الوجوديّة المنخزل فيها الفعل والواقعة في بنيته الاشتقاقيّة الإعرابيّة المحتملة التي نمثـّلها بـ [ϑ Ī+ [Э+ فـø] إفا (مف)]. فكلّ اسم غيرمبهم موجب الإنشاء مثبت الوجود. ووجوده المثبت يعمل فيه عمل الفعل في الفاعل رفعا.

والإطلاق والعموم من جهة، ولتوفّر بديل الجزم عند القدماء، وهي الفاء الدالّة على معنى ذي صلة بالترتيب العِلّيّ.

يتّضح هذا بالمقارنة بين الجمل التالية :

(82)

أ - أ$_1$. في الدار رجل ← أ$_2$. الدار فيها رجل ← أ$_3$. *الدار ففيها رجل

← أ$_4$. أمّا الدار ففيها رجل

ب - ب$_1$. لكلّ رجل درهم ← ب$_2$. كلّ رجل له درهم ← ب$_3$. كلّ رجل فله درهم

← ب$_4$. * أمّا كلّ رجل فله درهم

ففي المثال (أ$_1$) تدلّ لفظة ’الدار‘ على دار معيّنة مخصّصة. وبتقديمها في (أ$_2$) والابتداء بها عوّضت في محلّها بعد الجارّ بضمير عائد عليها، ولم تتغيّر دلالتها التخصيصيّة، ولم تقبل الربط بالفاء في (أ$_3$)، إذ لا يقال في العربيّة "*الدار ففيها رجل". لكنّها في (أ$_4$) تقبل هذا الربط بفضل الصيغة [أمّا..فـ...]. وهي في هذه البنية مخصّصة تقع في موضع يقتضي كون البنية تفصيل لسابق مجمل مقدّر.

أمّا في (ب$_1$) فالعبارة ’كلّ رجل‘ تدلّ على التعميم بفضل المسوّر ’كلّ‘. وبتقديم المسوّر ’كلّ‘ في (ب$_2$)، والابتداء به بلا جارّ يعمل فيه، عوّض في محلّه بعد الجارّ بضمير عائد عليها كما وقع للـ’دار‘ في (أ$_2$). وكما بقيت الدار بعد هذا النقل مخصّصة، بقيت العبارة ’كلّ رجل‘ معمّمة لم تتغيّر دلالتها. إلا أنّها على خلاف السابقة تقبل الربط بالفاء، كما يتبيّن في (ب$_3$). و على خلاف السابقة أيضا، وكما يتبيّن في (ب$_4$) لا تقبل الورود في موضع تفصيل لسابق مجمل مقدّر.

هذا التقابل بين المجموعتين في التخصيص والتعميم مصاحب باختلافهما في الدلالة على الإنشاء والجهة الزمانيّة. فالمجموعة (ب) مهيّأة بما فيها من إطلاق للدلالة على الندب والاستقبال الإمكانيّ. وهو الفرق بين البنيتين [لكلّ رجل درهم] و[كلّ رجل له درهم] من جهة والبنية [كلّ رجل فله درهم] من جهة أخرى. فالفاء، على ما يبدو، بالتقائها مع دلالة التسوير، خوّلت للنحاة عدّ هذه الجملة مؤدّية لمعنى الشرط (الاستراباذي، شرح الكافية : ج1، ص 267 - 272)[48].

---

48) يقول الرضيّ في هذا : " وتدخل [الفاء] جوازا في خبر مبتدإ ... وهما شيئان أحدهما الاسم الموصول إما بفعل أو ظرف... في نحو "الزانية والزاني فاجلدوا"... والأغلب الأعمّ ... أن يكون عامّا وصلته مستقبلة... نحو "من تضربُ أضربُ"...لكون الموصول والموصوف ككلمة الشرط والخبر كالجزاء... وأمّا الصلة والصفة فيكونان كالشرط...والثاني النكرة العامّة...نحو "كلّ رجل يأتيني أو أمامك أو في الدار فله درهم"... ونحو " كلّ رجل فله درهم" لمضارعته لكلمات الشرط في الإبهام"

وفعلا، فإنّه يمكننا تحويلها إلى إحدى الجمل التالية للصلة الدلاليّة التسويريّة بين ’كلّ‘ و’من‘. وذلك أنّ معنى [من] هو <كلّ عاقل>، بحيث ’كلّ من‘ ضرب من الإطناب، ومثلها [ما] :

(83) **قا :** [من ↔ كلّ عاقل] / [ما ↔ كلّ شيء±عاقل]

(84) أ . كلّ رجل فله درهم

ب. كلّ من هو رجل فله درهم

ج. من يكن رجلا فله درهم

د . من يكن رجلا يكن له درهم

هـ. من يك رجلا فليكن له درهم

تبيّن عمليّات التحويل بين هذه الجمل أنّه لا وجود لاختلاف جذريّ بين هذا الصنف من الجمل الخالية من الفعل والجمل المعتبرة تقليديّا من أبنية الشرط. ففي (ب) عوّضنا حسب القاعدة ’كلّ عاقل‘ المتضمّنة في ’كلّ رجل‘ بـ’من‘، وأضفنا ضميرا يشبه ضمير الفصل احتراما لقواعد تركيب الصلة. أمّا إضافة فعل ’كان‘ في (ج، د، ه) رغم خلوّ (أ، ب) من الفعل، فيعود إلى توفّر محلّه في أبنية الجمل الاسميّة كما بيّنّا في الفقرة السابقة.

وكما هو معروف في كتب النحو التقليديّة، لا يُحتاج إلى فعل الكينونة إذا كان مكوّن الجملة الاسميّة من المشتقّات المتّصلة بالفعل، كما هو الأمر في الأمثلة التالية :

(85) أ . لكلّ خارج درهم ↔ كلّ خارج فله درهم

ب. لكلّ من يخرجُ درهم ↔ من يخرجُ فله درهم ↔ من يخرجُ فله درهم

ج. درهم كلّ خارج محجوز ↔ درهم كلّ من يخرجُ محجوز

د . كلّ خارج فدرهمه محجوز ↔ كلّ من يخرجُ فدرهمه محجوز

هـ. من يخرجْ فدرهمه محجوز ↔ من يخرجْ يكنْ درهمه محجوزا

و . من يخرجُ فدرهمه محجوز ↔ من يخرجُ يكون درهمه محجوزا

ز . من خرج فدرهمه محجوز ↔ من خرج كان درهمه محجوزا

نلاحظ اعتمادا على هذا الجدول التصريفي وما قبله أنّ ما يحقّق دلالة الشرط إنّما هو تسوير التعميم، أي التسوير الكلّي، المنتج للاطلاق، وأنّ هذا المعنى يتحقّق في الجملة الخالية من الاسم، دون الحاجة إلى الجزم، ودون الحاجة إلى تأويله. فالجزم إذن بدلالته الإمكانيّة، يقوّي من هذه الدلالة، لا غير. وهذا يؤكّد أنّ دراسة الشرط لا تحتاج إلى قواعد إعرابيّة إضافيّة.

الخاتمة

إنّ الجمل الماضية أمثلة مختلفة مصوغة على نفس الشكل، تقوم مكوّناتها الأساسيّة بنفس الوظائف، وتخضع لنفس القواعد، ويمكن تحويل بعضها إلى بعض للتعبير عن فروق معنويّة، تتعلّق بالخصوص بدرجات التأكيد، والتركيز على مكوّنات أكثر من مكوّنات، واختيار تصريفات مختلفة للتعبير عن جهات زمانيّة ودرجات من التخصيص والتعميم مختلفة.

يسهّل الاقتصاد في القواعد على المعلّم تكريس جهده لتدريب المتعلّم على استبدال هذه الأبنية بعضها ببعض في سياقات مقاليّة ومقاميّة مختلفة يستخدم فيها هذه الأبنية حسب المعاني المناسبة لها ولسياقاتها هذه.

لا يحتاج الشرط إلى قواعد بنيويّة أو وظيفيّة خاصّة. فهو من خصائص المركّبات الموصولة الحرفيّة {ما، أن، إن، لو...}، والاسميّة {ما،من}، يقع فيها خالصة أو يقع فيها مضافا إليها الاسم أو الحرف {حيث - ما، متى - ما،...} {{غلام من تضرب أضرب}، {بمن تمرّ أمرّ}...}.

ما نحتاج إليه تعليميّا أمران :

- أن يدرك المتعلّم أنّ الأبنية تدلّ على جهتي الإمكان والوجوب، كما هو الأمر في الألسن الأخرى،

- وأن نبتدع تمارين وتدريبات متنوّعة تجعل اللعبة اللغويّة لعبة مغرية شيّقة تقوم على تنويع المعاني حسب الأغراض والمقامات.

لبلوغ هذا الهدف حاولنا في أمثلة هذا العرض بيان أصناف من التنويعات الممكنة في طرق التعبير عن نفس المضمون الدلالي، بتصريف الجمل حسب دلالات زمانيّة مختلفة في الجهة والمظهر والتوقيت، ودلالات إنشائيّة مختلفة، تعبّر عن مواقف المتكلّم ومراكز اهتمامه.

محمّد صلاح الدين الشريف

المراجــــع

ابن جنّي (ت 392) ط1957، الخصائص، تحقيق م.ع.النجّار،دار الكتاب العربي، بيروت.

ابن السرّاج (ت 316)، ط1988، الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسّسة الرسالة،بيروت.

ابن عصفور(ت669)1997، الممتع في التصريف، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

ابن عقيل (ت 672)، ط 1974، شرح الألفيّة، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

ابن هشام (ت 761)،ط 1969 مغني اللبيب، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله وسعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت.

ابن يعيش(ت 643)، ط.د.ت، شرح المفصّل، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المتنبّي، القاهرة.

الاستراباذي(ت 686)، ط.د.ت، شرح الكافية، تحقيق يوسف حسن عمر، منشورات جامعة بنغازي، بيروت.

الأنباري(ت 577)، ط1982، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل.

جبر، عجَم، دغيم، جهامي،1996، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان.

الجرجاني(ت 471)، ط1972، المقتصد، تحقيق كاظم بحر المرجان، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد.

الرازي فخر الدين(ت 606)، 1992، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، دار الفكر اللبناني، بيروت.

الزجّاجي(ت337) 1986، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، ط5، بيروت.

زيدان م.ف. 1979، المنطق الرمزي نشأته وتطوّره، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت.

الساوي (ت 540) 1993، البصائر النصيريّة، تحقيق محمد عبده، مراجعة رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت.

السكّاكي (ت 626)، دت، مفتاح العلوم طبع مطبعة التقدّم العلميّة بمصر.

سيبويه(ق2) 1966، الكتاب تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب،بيروت.

الشريف م.ص. 2002/1993، الشرط والإنشاء النحوي للكون، منشورات كلية الآداب، تونس.

صوف م، 2009، علم الأدب عند السكّاكي، أطروحة دكتوراه كلّية الآداب والفنون والانسانيات، قيد الطبع.

الفارابي(ق4)1986، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، ط2، دار المشرق، بيروت.

الفاسي الفهري ع.1990، البناء الموازي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.

قباوة ف،1972، إعراب الجمل وأشباه الجمل، دار الأصمعي للنشر والتوزيع، حلب.

المبرّد(ق3) ط.د.ت.، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت.

المسدّي ع.، الطرابلسي م.هـ.، 1980، الشرط في القرآن، الدار العربيّة للكتاب، تونس.

BENVENISTE E. 1966, Problèmes de Linguistique générale, Ed. Gallimard, Paris

BLACHERE R.1952. Eléments de l'Arabe Classique, 4e éd. G.P.Maisonneuve & Cie, Paris.

BLANCHE R. 1970, La Logique et son Histoire d'Aristote à Russell, Armand Colin, Paris.

CHOMSKY N.1981/trad.1991, Théorie du Gouvernement et du Liage, trad. P. Pica, avec coll. Déprez et Azoulay-Vicente, Ed. du Seuil, Paris.

GREVISSE M. 1955 6e ed/ 1969 9e ed, Le Bon Usage, J. Duculot, S.A. GEMBLOUX, Belgique.

HJEMSLEV L. 1939/trad1971, Notion de Rection, in Essais Linguistiques, Ed. Minuit, Paris.

QUINE W.V.O.1950/trad.1972, Méthodes de Logique, Armand Colin, Paris.

RADFORD A. 2006, Minimalist Syntax, University Press Cambridge.

ROSCH E . 1978, Principles of Categorization, in Cognition and Categorization, ed. Rosch E. and Lloyd B. Hillsdale,Mich. :Lawrence Erlbaum.

ROURE M.L. 1967, Eléments de Logique Contemporaine, PUF, Paris.

TESNIERE L.1959, Eléments de Syntaxe Structurale, Ed. Klincksieck, Paris.

حوليات الجامعة التونسية – عدد 2009/54 ص ص 81 – 105

صوتمية عروض العربيّة الكلاسيكيّة (*)

بقلم : كريس غولستن وتوماس رياض
تعريب : نادرة بن سلامة
كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات
جامعة منّوبة

نقترح نظرية للموازين الشعرية منطلقاتها صوتمية، وهي نظرية تزيل العديد من المشاكل (مثل الثلاثيّة (م1) والرّأس المتوسّط (م2)) في التّحليل التّقليدي للأوزان العربيّة (الخليل ت791 (م3)، Maling 1973، Prince 1989). ونحن نقترح أن محتوى الموضع العروضيّ(م4) يقتصر كونيا على ثلاث وحدات مُبَرَّرَة نغميّا : خ، ث، خ خ (L ; H ; LL) (م5) وأنّ هذه الثنائيّة تقع في مستويات القدم الشعريّة (م6) (verse foot) والتفعيلة (metron). ويُقيّد هذا عدد التفاعيل الشعريّة

---

*) Chris Golstn and Tomas Riad (1997) : « The phonology of classica Arabic meter ». Linguistics 35, pp 111-132.

م1) **الثلاثيّة (ternarity) :** يُقصد بها الأقدام الثلاثية، وهي الأقدام التي تتكوّن إمّا من ثلاثة مقاطع أو ثلاث موراوات.

م2) **الرّأس المتوسّط (center-headedness) :** من المتّفق عليه أنّ الأقدام تكون يمينيّة الرّأس أو يساريّة الرّأس، لكنّ كاتبيْ هذا المقال يشيران إلى وجود أقدام ذات رأس متوسّط، ويعني ذلك أنّ موضع النّبر أو الإبراز في القدم يكون إمّا في المورا المتوسّطة أو المقطع المتوسّط من القدم : *مثال* : خ خ خ .

م3) اختُلِف في تاريخ وفاته، لكن ثمة إجماع على أنه توفي سنة 175هـ .

م4) **الموضع العروضيّ (metrical position) :** عادة تتكوّن أعاريض اللّغات الكونيّة من مجموعة من الوحدات تنقسم بدورها إلى وحدات أخرى تتألّف منها وتمثّل الوحدات العروضيّة الدّنيا المواضع العروضيّة في البحر الشعريّ. ومثال ذلك في موازين الخليل : السّبب الخفيف والسّبب الثقيل والوتد المجموع والوتد المفروق.

م5) خ : تعني مقطع خفيف / ث : تعني مقطع ثقيل . إذن هي رموز لوزن المقطع.

م6) **القدم الشعريّة (verse foot) :** يستند التقطيع العروضيّ إلى بنية موجودة مسبقا تُراعَى فيها مواضع النبر العروضيّ و/أو التقابل الكمّيّ بين الحركات وبالتّالي المقاطع. وعلى ذلك الأساس تُحدَّدُ البنى الممكنة للمكوّنات العروضيّة. وتُسمّى الوحدات الدنيا منها أقداما شعريّة. ويُرمَز إلى القدم في أدبيات المسألة بـ Σ أو Π . وهي تمثّل وحدة قيس الوزن وتترجم النّطق النّموذجيّ لمتتالية من المقاطع. وتنحصر مقاييس تحديد القدم في تعيين حجمها فتكون أحاديّة المقطع أو ثنائيّة المقطع أو ... وإثبات مدى حساسيتها للكمّيّة، ويخصّ ذلك اللّغات التي تشترط احتلال المقاطع الثقيلة للمواضع القويّة في القدم على غرار اللغة العربيّة ويُقصَدُ بالوسم تحديد المكوّن الأكثر بروزا في القدم، فيكون للقدم بروز استهلاليّ أو ختاميّ.

الممكنة حتى التسع [تفاعيل]، كما يؤدّي هذا إلى التبصُّر بأنّ أقدام الشعر العربيّ التقليديّ هي في الحقيقة تفاعيل (metra) (أزواج من الأقدام الشعريّة) وقد برهنّا على أنّ شيوع البحور العربيّة المتفاوتة (المدوّنة في Vadet 1955، Stoetzer 1986، Bauer 1992)، يمكن أن تُفهم كدالّة مباشرة للتشكّل الإيقاعيّ الصّحيح. وأفضل البحور كلّها أيامبيّة [م7] (iambic) (Ewald 1825، Jacob 1967 [1867]، Fleisch 1956)، وتتمثل الميزة الإيقاعيّة في أنّها [البحور الشّعريّة الأيـامبيّة] لا تحتوي على هبـوط إيقاعي[م8] (Kger 1993)، وهو تقييد مهمّ في صوتميّة العربيّة وصرفها عموما (Fleisch 1956، McCarthy and Prince b1190). التشكّل الإيقاعيّ الصّحيح النّسبيّ يكون شكليّا قابلا للتفسير في ظلّ تحليل مرتكز على قيد بسيط (Prince and Smolensky 1993).

1. مقدّمة :

يرتكز التّحليل التّقليديّ لعروض العربيّة الكلاسيكيّة على نظريّة الخليل المُعْجَميّ والنّحويّ والعروضيّ الشّهير. ويبقى نظام دوائره المفصّل مؤثرا مباشرة في النّظريات العروضيّة إلى يومنا هذا، بما فيها التّحاليل التّوليديّة لهال (Halle 1966) ومالنغ (Maling 1973) وبرنس (Prince 1989)[9]. وقد دحضنا هذه السّنّة مبيّنين أنه يُخفي عددا من التعميمات المهمّة تخصّ العروض العربيّ، وأنّه ينتهك عددا من المبادئ الأساسيّة التي تُنظم البنية العروضيّة في العروض وفي اللّغة الطبيعيّة. ونقترح عوضا عنه تحليلا جديدا للعروض العربيّ. وهو تحليل يعتمد مباشرة على الطّبيعة الأيـامبيّة للّغة [م10]، وهو يتقيّد بالمعطيات العروضيّة

م7) **أيامبي (iambic)** : صنف من الأقدام -ويسميها حازم القرطاجنّي أرجلا- أو التفاعيل أو البحور هو ما كان رأسه يساريّا انطلاقا من بداية الوحدة (قدم، تفعيلة، بحر)، وتماشيا مع اتّجاه الكتابة العربيّة.وهي توافق الوتد المجموع في أوزان الخليل، لأنّ رأسه يساريّ كما يتبيّن من الإبراز : ح ك **ح** ك **ح** .

م8) **هبوط إيقاعي (rhythmic lapse)** : ركّز كاغر (Kager 1993) في شرحه لأسس بناء الأقدام على أنّ أجود الأقدام تلك غير المشتملة على هبوط إيقاعيّ. ويتمثّل الهبوط الإيقاعيّ في تتالي موضعين ضعيفين في القدم كما هو الشأن في القدم [ث خ]. وذلك باعتبار أنّ المقطع الثقيل الأوّل يتكوّن من موضع قويّ و موضع ضعيف يتلوه موضع ضعيف آخر ماثل في المقطع الخفيف.

9) نجد نقاشا موسّعا للتحليل الخليلي مثلا في فريتاغ (Freytag 1968, 1830)، وإولد (Ewald 1825, 1833) وغارسن دي تسّي (Garcin De Tassy; 1970) ورايت (Wright 1955, 1898) وفايل (Weil 1958, 1960).

م10) **الطّبيعة الأيامبيّة للّغة (the iambic nature of the language)** : تكمن الطّبيعة الأيامبيّة للغة ما في اختصاص شعرها و/ أو نثرها بالإيقاع الأيامبيّ، وذلك بغلبة الأقدام الأيامبيّة فيهما على الأقدام التروكيّة. ويتميز الإيقـاع الأيامبيّ ببروز المـواضع اليســاريّة في الـوحدات الإيـقـاعـيّـة : *مثــال* : [خ **ث**] [خ **ث**][خ **ث**][خ **ث**] ....

بطريقة لم يسبق تناولها. ونسمي مقاربتنا العروضيّة النّغميّة [م11] (prosodic metrics) ونؤسّسها بصرامة في نظريّة مضيَّقة لتصنيف القدم (Kager 1993) وإيفاء القيود (Prince and Smolensky 1993). وتتمثل النّقاط الرئيسيّة لتحليلنا للعروض العربيّ في ما يلي :

1. المواضع العروضيّة ثنائيّة المورا [12] على نحو أقصى.
2. الأقدام الشّعريّة ثنائيّة.
3. معظم البحور الشّعريّة العربيّة الشّائعة بحور أيامبيّة.

نبدأ بتقديم العروضيّة النّغميّة (العنصرالثاني) متبوعة بتحاليل مفرَدة للبحور العربيّة (العنصر الثالث). ثم نهتمّ بالشيوع النّسبيّ للبحور في مدوّنتين كبيرتين منشورتين، رابطين نسبة تواترها مباشرة بالإيقاع [أي بنوعيّة إيقاعها] (العنصر الرابع). وندحض تحليل الخليل كما تمّ تشكيله في برنس (1989) (العنصر الخامس). ونختم باستنتاج مُوجَز (العنصر السادس).

2. العروضيّة النّغميّة :

نؤسّس نظريتنا في العروض على ثلاثة أهداف، في (1) نجمعها تحت اسم الثنائية :

(1) الثنائية :
الموضع العروضيّ = (في الأقصى) موراوان
القدم الشّعريّة = موضعان عروضيان
التّفعيلة = قدمان شعريّتان

م11) **العروضيّة النّغميّة (prosodic metrics)** : وصف غولستن ورياض مقاربتهما لدراسة صوتميّة عروض العربيّة بالعروضيّة النّغميّة. وتستند هذه المقاربة كما يبدو من تسميتها إلى مصطلحين أساسيين هما العروضيّة والنّغميّة. وتحيل العروضيّة على تقطيع الكلام إلى مكوّنات منتظمة انتظاما موقعا تُراعَى فيه قواعد النّبر والمقابلات الكمّيّة. أمّا النّغميّة فهي تجميع لمكوّنات الكلام في وحدات متراتبة وقابلة للإدراك (المورا، المقطع، القدم، الكلمة النّغميّة). وللمتأمّل في هذين المصطلحين أن يلاحظ اتّفاقهما في ضرورة التّجميع وأسسه.

م12) **المـــورا (the mora)** : ظهـــر مصطلح المورا عند تروبتزكوي (Troubetzkoy 1936). وهو يمثّل أصغر وحدة قيس في الوزن العروضيّ. ويُرمز إليها بـ μ . وتُستعمل لقيس وزن المقطع في التمثيل الصوتميّ المستقلّ لقافيته (النّواة + الذيل). وذلك لإثبات التقابل بين المقاطع الخفيفة والمقاطع الثقيلة :

كَـتَـبَ	كَـاتَـبَ	كَـتَّـبَ
ka ta ba	kaa ta ba	Kat ta ba
σ σ σ	σ σ σ	σ σ σ
μ	μμ	μμ

ويشير الرّسم إلى أنّ المقطع /ka/ تشتمل قافيته على مورا واحدة لذلك يعدّ مقطعا خفيفا، أمّا المقطعان /kaa/ و /kat/ فهما ثقيلان لاشتمالهما على موروين في قافيتهما.

تحصر الثنائيّة نظريّتنا في ثلاثة مستويات. في مستوى الموضع العروضيّ تسمح [الثنائيّة] فقط بمقطع ثقيل، أو مقطع خفيف، أو متتالية من مقطعين خفيفين.

(2) المواضع العروضيّة الممكنة :

ث   ثُنائيّة المورا، أحاديّة المقطع

خ   أحاديّة المورا، أحاديّة المقطع

خ خ   ثُنائيّة المورا، ثُنائيّة المقطع

المواضع العروضيّة الثلاثيّة المورا (خ ث، ث خ، خ خ خ) وأكثر [من ذلك] (ث ث، خ ث خ، ألخ) لا تقبلها النّظرية. في مستوى القدم الشعريّة تحصرنا الثنائيّة في تسعة أزواج للمواضع العروضيّة (3^2) :

(3) الأقدام الشّعريّة الممكنة :

[خ ث]	[خ خ]	[خ خ خ]
[ث ث]	[ث خ]	[ث خ خ]
[خ خ ث]	[خ خ خ]	[خ خ خ خ]

داخل هذا المجال العروضي عُرّفت الأقسام الطبيعيّة بالقيود الإيقاعيّة. لذلك سنُبيّن أنّ 90% من جملة الشّعر العربيّ الكلاسيكيّ يستعمل الأقدام الثلاثة الأولى [أفقيّا] في (3) و الـ 10% المتبقية تستعمل المجموعة المتوسّطة من القدمين، ولا يستعمل الشّعر المجموعة الأخيرة [المتكوّنة] من أربع أقدام.

ولتعريف بحر ما، سنحيل أحيانا على الأقسام الطبيعيّة بمتغيّرات الحرف اليونانيّ المُقدَّمَة في (4).

(4) الأقسام الطبيعيّة للنّغميّة[م13] :

{خ، ث}   σ   مقطع

{ث، خ خ}   ø   قدم ثنائيّة المورا

وهكذا سنُخصّص مجموعة الأقدام [خ ث] و [ث ث] ببساطة على أنّها [ث σ] ومجموعة الأقدام [خ خ ث] و [ث ث] على أنّها [ث ø] وهكذا

م13) **الأقسام الطّبيعيّة للنّغميّة (natural classes of prosody)** : تتمثّل الأقسام الطبيعيّة للنّغميّة في المكوّنات النّغميّة المشتقة من المكوّنات التّركيبيّة الصّرفيّة (morpho-syntactic) التي تشكّل مجالات تطبيق القواعد الصّوتميّة فوق القطعيّة. وتتمثّل هذه الأقسام إجمالا في القدم والمقطع والمورا وهي مرتّبة ترتيبا تنازليّا.

دواليك. لاحِظْ أنّ هذه المجموعـات من الأقدام ليست أقداما مُتَبايِنَة، بل هي أقسام طبيعية للأقدام (م14).

يحتوي تحليلنا للعروض العربيّ على ثلاثة مكوّنات فوق القدم الشّعريّة : التفعيلة (the metron) وشطر البيت (the half-line) والبيت (the line). ويحتوي البيت على أربع تفاعيل أو ستّ أو ثمان. وسنرى أنّ التفعيلة تلعب دورا رئيسيّا في العروض العربيّ وأنّها تشتمل بالضّبط على قدمين شعريّتين. العنصر الحاسم في تحليلنا هو أنّ ما يُعْتَبَر تقليديا قدما شعريّة، هو في الواقع تفعيلة (قدمان شعريتان).

في الجدول التالي، نستعـرض البحور العربيّة الأحد عشر القديـمة (في أشطر أبيـات للتبسيـط). يشير الرّمز " Ø " إلى الحذف (catalexis)، وهو موضع عروضيّ في البحر يمكن أن يكون شاغرا في النّصّ. التفاعيل التي تم تقويسها تُركت خارجا في بعض تنوعات البحر ثمانيّ التفعيلة (أربع تفاعيل في كل شطر)، ويحدث الكامل في بحر سداسيّ التفعيلة (ثلاث تفاعيل في كلّ شطر) أو بحر رباعيّ التفعيلة (تفعيلتان في كلّ شطر). وقد قُدِّمت البحور في ترتيب تنازلي حسب تواترها انطلاقا من أقدم مدونة لفداي (Vadet 1955)(15).

(5) البحور العربيّة

البحور	أشطـــــر الأبيـــــات				% فداي	% ستوتزار
الطويل	خ ثσØ	خ ث σ ث	خ ثσØ	خ ثσØ	50.41	35
الكامل	øث خ ث	ø ث خ ث	(øث خ ث)		17.53	20
الوافر	خ ث ø ث	خ ث ø	(خ ث ø ث)		13.74	14
البسيط	σ ث خ ث	σØ خ ث	σ ث خ ث	σØ خ ث	11.03	13
الرّجز/السّريع	σ σ خ ث	σ σ خ ث	(σσخ ث)		2.93	3
المتقارب	خ ث σØ	خ ث σØ	خ ث σØ	خ ث σØ	2.35	7
الخفيف	σ خ ث ث	σ ث خ ث	(σخ ث ث)		0.69	2
المديد	σ خ ث ث	σ خث Ø	σ خ ث ث	(σخ ثØ)	.43	0
الرّمل	σ خ ث ث	σ خ ث ث	(σخ ث ث)		.43	2
المنسرح	ث σ خ ث	ث σ خ ث	ث σ خ ث		.43	2
الهزج	خ ث ث σ	خ ث ث σ			0	0

م14) **الأقسام الطبيعيّة للأقدام (natural classes of feet)** : يستعمل كاتبا المقال هذا المصطلح للإشارة إلى وجود أقدام معياريّة يمكن تحقيقها في العروض العربيّ بأقدام تختلف عن بعضها بعضا في تكوينها المور اويّ أو المقطعيّ، لكنها ليست أقداما متباينة. ومثال ذلك القدم المعياريّة [ث σ]، حيث يشير الرّمز σ إلى المقطع الخفيـف "خ" أو الثقيل "ث"، وتتمثّل أقسـامهـا الطّبيـعيّة في القدميـن : [خ ث] و [ث ث].

15) أرقام التواتر احتسبها فلايش (Fleisch 1956) في المدونة الأقدم لفداي (Vadet's 1955) (من هنا فصاعدا "I"). وقد دمجنا أشكال الرّجز والسّريع متبعين مالنغ (Maling 1973 :49).

وتتمثل الفكرة الرّئيسيّة في تحليلنا في أنّ المجموعات التي اعتُبرت تقليديا أقداما شعريّة، هي في الواقع أزواج من الأقدام الشّعريّة أو تفاعيل. وتتمثل الملاحظة المهمّة في أنّ كلّ تفعيلة عربية تحتوي في النّهاية على متتالية أيامبيّة (خ ث) أو متتالية تروكيّة [م16] (ث خ) على الأقلّ : تتجلى الطبيعة الثنائية للعروض العربيّ، حالما يُنْظَرُ إلي هذه المتتاليات كمتتاليات لا كعناصر معزولة.

تُجَمِّع المدوّنتان الاثنتان البحور داخل أحد من الأقسام الثلاثة، التي نسميها الشائع (الطويل) ومتوسّط الشيوع (الكامل والوافر والبسيط)، الأقل شيوعا (كلّ البحور الأخرى)[17]. وسنهتم بهذه الأقسام في الفصل 4، حيث نبين أنّها تُفَسَّرُ على نحو واضح في تحليلنا، ونعود الآن إلى تحليل مُخْتَلَف البحور.

3. البحـــور :

كُتِب معظم شعر العربيّة الكلاسيكيّة على بحر الطويل. ونورد شطر بيت من الطويل مع العلامات المُقَصَّرة " u" وعلامات المدّ "–" (breves and macrons) التي تسم المقاطع الخفيفة (ح كـ) والمقاطع الثقيلة (ح كـ كـ، ح كـ ح) على التوالي (النّابغة [الذّبياني] نقلا عن أرباري (Arberry 1965)) :

أ تَا نِي أ بَيْـتَلْ لعْ نَ أنْ نَ كَ لمْ تَ نِي وَ تِلْكَلْ لَ تِيأهْـتَمْ مُ مِنْهَا وَ أنْصَبُ[م18].

– u – u – – u – – – u – – u   – u – u u – u – – – u – – u

يتضمّن أيّ وصف للبحر العربيّ افتراضات تخصّ التّكوين. ويأخذ تحليلنا شكل ثلاثة أسطر من المكوّنات المعققة توافق القدم الشعريّة والتفعيلة وشطر البيت (قارن [7]لاحقا). تشير القيود في الأقدام الشعرية إلى أيّ وحدة نغميّة أو أيّ قسم من الوحدات يمكن أن يملأ موضعا عروضيّا :خ، ث، خ خ، σ، ø، ق، أو Ø (حذف)[19].

م16) **تروكي (trochaic)** : التروكيّ من الأقدام أو التفاعيل أو البحور هو ما كان رأسه يمينيّا انطلاقا من بداية الوحدة (قدم، تفعيلة، بحر)، وتماشيا مع اتّجاه الكتابة العربيّة. ويوافق الوتد المفروق القدم التروكيّة في أوزان الخليل، لأنّ رأسه يمينيّ كما يتبيّن من الإبراز : **ح كـ ح** ح كـ.

17) الاختلافات في التواتر هي الأكثر وضوحا في الشعر البدوي الأقدم. إلا أنّ الأنماط الرئيسية مستقرة حتى في مدونة الشعر الحديث (الفصل 4).

م18) قال النّابغة هذا البيت يعتذر إلى النعمان ابن المنذر (ملك الحيرة) ويمدحه. "أبيت اللّعن" كلمة يقولها العرب لملوكهم عند التحيّة والمكالمة، أي أبيت أن تأتي أمرا تذم على فعله. وقد ورد البيت في رواية الأصمعي هكذا : أتأتي وعبد والتنايف بيننا ⁂ سخاوية والغايط المتصوّب.

(انظر ديوان النابغة الذبياني جمع وشرح وتكملة وتعليق محمد الطاهر بن عاشور(1986)، ص 54).

19) لم نتناول بالدرس هنا القيود في شطر البيت (انظر فايل 1960) والعديد من التنوعات (الزحافات والعلل) التي نوقشت في مالنغ (1973) ينبغي في نظرنا تشكيلها على أنّها قيود للحدّ في شطر البيت. يسمح عروض اليونانيّة القديمة لأيّ دورة (period) للموضع العروضيّ الختاميّ لأن تملأ بـ خ أو ث دون النّظر في البحر المشتمل عليها، ويوجد قيد مماثل في العروض العربيّ جوهنسن (Johanson 1994) وهو على نحو مقنع خاصيّة للّغة أيضا رتسو (Retsō).

1.3. البحور الأيامبية :

نبدأ بالبحور الشائعة نسبيّا، التي تُقدَّر مجتمعة بـ 90 % من القصائد في المدونات التي نُشِرت. وفيما يلي اعتبرنا فقط أشطر الأبيات للتبسيط، مادامت أشطر الأبيات متماثلة في كل التخصيصات المناسبة. إذن، دعنا نبدأ بالطويل.

الطويل بحر ثمانيّ التفعيلة مع 32 مقطعا (م20) قارّا في البيت وكلّ المقاطع الأخرى بما فيها ث (وحدة الحذف). ويحتوي شطر بيت الطويل على أربع تفاعيل في تحليلنا، كل واحدة منها تحتوى على قدمين شعريّتين. القدم الشّعريّة الأولى في التفعيلة، هي أيامب تامّ [خ ث] وتتناوب القدم الشّعريّة الثانية في التفعيلة بين قدم أيامبيّة وقدم سبونديّة (م21) [ث ث]، ونحن نقدّم هذا النّوع المتناوب من الأقدام على هذا النّحو [σ ث]. وتكون لشطر البيت البنية التالية :

(7) الطويل

شطر البيت] [

التفعيلة] [Ø] [ ] [Ø] [

القدم الشعرية [خ ث] [σ ث] [خ ث] [σ ث] [خ ث][σ ث] [خ ث] [σ ث]

υ - -   υ - - -   υ - υ   υ - υ -

أتَا نِي   أبَيْـتَلْ لعْ   نَ أنْ نَ   كَ لَمْ تَ نِي

لاحظ أنّ الموضع العروضيّ الأخير لكلّ تفعيلة مختلفة يشتمل على الحذف (Ø). فهدف الحذف داخل التفعيلة الأولى والتفعيلة الثالثة ليس اعتباطيّا. وهنا مثلما هو في مكان آخر في العربيّة، يستهدف الحذف القدم الشعريّة الأقل إيقاعا دون إزالة موضع متغيّر (σ أو ø). وفي هذه الحــالة يستهدف الـ ث فـي [σ ث] التي يمكن أن تحدث تصادم النّبر(م22) عندمـا يتمّ تحقيقها على أنّها [ث ث]. والقدم الشعريّة الأخرى المُستَهْدَفَة [خ ث] منزّهة عن الخطإ إيقاعيا.

يناوب الكامل الأقدام الشعريّة [ø ث] ([ث ث] أو [خ خ ث]) مع الأيامبات التامة. فكلّ قدمين شعريّتين من التفعيلة تنتجان بيتا من الكامل، وهو بحر سداسيّ التفعيلة يتكون من 24 إلى 30 مقطعا :

(8) الكامل

شطر البيت] [

التفعيلة] [ ] [ ] [

القدم الشعرية [ø ث][خ ث] [ø ث] [خ ث] [ø ث][خ ث]

م20) عندما عددناها وجدناها 28 مقطعا فقط، لكنها ترتفع عنده إلى 32 بزيادة المقاطع المحذوفة (catalexis).

م21) **القدم السبونديّة (Spondaic foot)** : قدم تتكوّن من مقطعين ثقيلين متتاليين [ث ث].

م22) **تصادم النّبر (stress clash)** : مصطلح يُطلق على النّبرين القويّين المتجاورين الذين لم يُفصل بينهما بنبر غير قويّ.

([يمكن أن] يتحقق البحر رباعيّ التفعيلة أيضا بعدد من المقاطع يتراوح بين 16 و20 مقطعا) وهكذا فالتفاعيل المشكّلة جيّدا تكون إمّا [ث ث . خ ث] أو [خ خ ث . خ ث]. فالبحر ثنائيّ في مستوى القدم الشّعريّة ومستوى التفعيلة.

يستعمل الوافر تفعيلة تحتوي على الأقدام الشعرية نفسها التي يستعملها الكامل، لكن في ترتيب معاكس [خ ثøث] معاكسة لـ [øث .خ ث]. ويكون شطر البيت الشعريّ للوافر، البحر السّداسيّ التفعيلة كالتالي :

(9) الوافر

شطر البيت [ ]

التفعيلة [ ] [ ] [ ]

القدم الشعرية [خ ث][ø ث] [خ ث] [ø ث] [خ ث][ø ث]

(مثل الكامل يمكن للوافر أن يكون رباعي التفعيلة) وهكذا فإنّ الكامل والوافر يتشابهان في ثلاثة أشياء : يستعملان نفس الأقدام الشّعرية نفسها ([خ ث] و [ø ث]). ويتحققان بأربع تفاعيل أو ستّ تفاعيل فقط. وهما محذوفا التفاعيل [أي غير تامين].

يُشكل البسيط والطويل زوجا متماثلا. إنّهما يستعملان نفس الأقدام الشعرية نفسها، ويتحققان فقط في بحور ثمانية التفعيلة، كلاهما محذوف التفاعيل. وهما يختلفان في الآتي : يستعمل البسيط الأقدام الشعريّة في الترتيب المعاكس [σ ث . خ ث] وأوّله حذف في التفاعيل الزّوجيّة لا الفرديّة ويجري البيت كالتالي :

(10) البسيط

شطر البيت [ ]

التفعيلة [ ] [Ø] [ ] [Ø]

القدم الشعرية [σ ث][خ ث] [σ ث] [خ ث] [σ ث][خ ث] [σ ث] [خ ث]

يُمكن أن يُنظَر إلى خاصّية للبسيط تتمثل في أنّ الحذف لا يستهدف موضعا عروضيّا طرفيّا، بل يستهدف موضعا داخليّا في التفعيلة. بالنّسبة إلى أهداف عروض العربيّة الكلاسيكيّة، لا تحتاج إلى أن ننسب هذا للضّرورة الشّعريّة. وعلى عكس ذلك نفهمه على أنّه نتيجة للقيود المهيمنة التالية :

(i) كلّ تفعيلة تحتوي على موضع متغيّر على الأقلّ. (ii) يستهدف الحذف القدم الأقلّ إيقاعا. القيد (i) دون استثناء : كلّ التّفاعيل العربيّة الكلاسيكيّة تحتوي على موضع عروضيّ متغيّر على الأقلّ. البحور المنتظمة مثل [خ ث . خ ث]

أو [ث خ . ث خ] مُهملة[23]. ولنهتم بالتّنوّعات الممكنة للتّفعيلة المشتملة على حذف في البسيط في شكل جدول (يفصل الخطّ المتقطع القيود غير المرتّبة).

(11) القيود المهيمنة

		المتغير	الإيقاع
أ	[Ø ث] [خ ث]	*!	
ب	[σ ث] [Ø ث]		*!
ج	[σ ث] [خ Ø]		*!
د	[σ Ø] [خ ث]		

لا يمكن إيفاء (i) و (ii) إلاّ إذا كان الموضع المحذوف موضعا داخل التفعيلة. في (أ) الحذف طرفي ويستهدف القدم الأردأ إيقاعيّا. النّتيجة نتحصّل على تفعيلة [Ø ث . خ ث] دون موضع متغيّر (*i). كلا المتناوبات في (ب) و (ج) أضاعتا قَدَمَهُمَا الإيقاعيّة الوحيدة (*ii). هذه الانتهاكات قاضية (!) لوجود اختيار أحسن، يُسمى الإمكانيّة الرّابعة، التي تحترم كلاّ من (i) و (ii).

الخلاصة أنّ البحور الأيـامبيّة الأربعة تستعمل ثلاثـا من الأقدام الشّعريّة : [خ ث] و [ث ث] و[خ خ ث]. فالطويـل والبسيـط يقرنـان [خ ث] مع {[ث ث]، [خ ث]}. الوافر والكـامل يقرنـان [خ ث] مع {[خ خ ث]، [ث ث]}. الطويل والبسيط بحران ثمانيا التفعيلة المحذوفة، الوافر والكامل بحران رباعيا التفعيلة المحذوفة أو سداسيا التفعيلة وكما سنرى قريبا، ما يفرق بين البحور الأيامبية والبحور الآتية، هو انتهاء أقدامها الشعريّة دائما بـ ث وعدم انتهائها البتة بـ خ أو خ خ. و ستتجلى الأهمّيّة الإيقاعيّة لهذا في العنصر4.

2.3. البحر النّثريّ القديم [م24] :

كما بين ذلك مالنغ (Maling 1973 :49) يجب دمج الرّجز والسّريع داخل بحر واحد. وعلى الأرجح أنّه أقدم بحر في البحور القديمة (Weil 1960 : 673). وهو يتفرّد داخل البحور القديمة باشتماله على موضعين متغيّرين اثنين في التفعيلة الواحدة :

---

23) ثمة ميل قويّ للتفاعيل للاحتواء على موضع متغير على الأكثر موضع واحد بديل : فقط الرّجز والمضارع يشتملان على تفاعيل لها موضعان بديلان. والأخير ليس قديما ونادرا. وربما يكون الرّجز أقدم البحور القديمة وأفضل البحور في الارتجال فداي (Vadet1955 :318). نشأ العروض الكمّيّ من تراث النثر المقفى (السّجع)، وإذا كان الرّجز إذن أقدم من البحور الأخرى، فإنّ مرونته العالية يمكن أن تعكس هذه الوضعيّة المماثلة للنثر. مناقشة الانتقال من السّجع إلى العروض الكمّيّ توجد في بورغ (الفصل الثاني) (Borg 1994 : chapter 2).

م24) يُقصَد بالبحر النّثريّ القديم الرّجز.

(12) الرّجز

شطر البيت] [

التفعيلة] [ ] [ ] [

القدم الشعرية [σ σ][خ ث] [σ σ] [خ ث] [σ σ][خ ث]

ويحدث الرّجز في بحر رباعيّ التفعيلة وسداسيّ التفعيلة ويُناوب أيامبا معياريّا مع [σσ] التي يمكن تحقيقها على أنّها [خ ث] أو [ث ث] أو [خ خ] أو [ث خ]. والتحقيقان الأخيران ليس لهما نظير في البحور الأيامبيّة التي تنتهي أقدامها الشعريّة بـ ث في النّهاية (H-final).

3.3. البحر الذي تشتمل كلّ تفاعيله على حذف :

يستعمل المتقارب التفعيلة المشتملة على حذف الموجودة في الطويل، ويكون بحرا ثمانيّ التفعيلة. لكنّ المتقارب كلّ تفاعيله مشتملة على حذف، وهو ما لا ينطبق على بقيّة البحور القديمة. مادام الحذف يحدث في كلّ تفعيلة، فإنّه غير واضح إذا كان حذفا في الآخر ([خ ث . Ø σ]) أو حذفا في المستهلّ ([Ø خ . ث σ]). ولن نحاول حلّ هذا الإشكال هنا أو طبيعة الموضع المستهدف من قبل الحذف الذي نمثله بـ "?". وهكذا فإنّ التّحليل الشكليّ للمتقارب غير نهائيّ بالضّرورة :

(13) المتقارب (الحذف الختاميّ)

شطر البيت] [

التفعيلة] Ø[ ] Ø[ ] Ø[ ] Ø[

القدم الشعرية [خ ث][? σ] [خ ث] [? σ] [خ ث][? σ] [خ ث] [? σ]

المتقارب (الحذف المستهلّ)

شطر البيت] [

التفعيلة] Ø[ ] Ø[ ] Ø[ ] Ø[

القدم الشعرية [? خ][ث σ] [? خ] [ث σ] [? خ][ث σ] [? خ] [ث σ]

سنوفّر الحجّة لاحقا (الفصل 4)، وهي تفترض أن الشرح الثاني مناسب في فهم الصفة الهامشيّة (marginal status) لهذا البحر. وسنترك الآن المشكل قائما.

4.3. البحور التروكيّة :

تُبدي بقيّة البحور القديمة كلّها عنصرا تروكيا واضحا في أقدامها الشّعريّة. وكما سنرى لاحقا (الفصل4)، هذه التروكية (trochaicity) هي المسؤولة عن جعل

هذه البحور غير متواترة. تستعمل البحور الثلاثة الأولى التي سنتناولها بالدّرس تفعيلة لم نتعرّض إليها حتى الآن وهي مكوّنة من قدمين اثنتين متناوبتين [σ خ] وقدمين غير متناوبتين [ث ث]. يُناوب الخفيف هذه التفعيلة [σ خ . ث ث] مع تفعيلة البسيط المشتملة على حذف [σ Ø . خ ث] في البحر الرّباعيّ التّفعيلة والبحر السّداسيّ التّفعيلة :

(14) الخفيف
شطر البيت [ ]
التفعيلة [ ] [ ] [ ]
القدم الشعرية [σ خ][ث ث] [σ ث] [خ ث] [σ خ][ث ث]

يناوب المديد التفعيلة [σ خ . ث ث] مع تفعيلة البسيط المشتملة على حذف [σ Ø . خ ث] ويكون بحرا سداسيّ التفعيلة وثمانيّ التفعيلة :

(15) المديد
شطر البيت [ ]
التفعيلة [ ] [Ø] [ ] [Ø]
القدم الشعرية [σ خ][ث ث] [σ ث] [خ ث] [σ خ][ث ث] [σ ث] [خ ث]

يستعمل الرّمل التّفعيلة [σ خ . ث ث] في بحر ثمانيّ التّفعيلة وبحر سداسيّ التّفعيلة.

(16) الرّمل
شطر البيت [ ]
التفعيلة [ ] [ ] [ ]
القدم الشعرية [σ خ][ث ث] [σ خ] [ث ث] [σ خ][ث ث]

لاحظ أن القدم الشعرية [ث ث] المستعملة في كلّ هذه البحور الثلاثة هي لا إيقاعيّة ذاتيّا، لأنّها تحتوي على تصادم نبر وأنّ القدم الشعريّة [σ خ] تحتوي على هبوط نبر كامن.

البحران القديمان الأخيران هما المنسرح والهزج. ويستعمل المنسرح ثلاث أقدام : قدما متغيّرة [ث σ] وقدما أيامبيّة [خ ث] وقدما تروكيّة [ث خ] في بحر سداسيّ التّفعيلة مع تفعيلة متناوبة :

(17) المنسرح
شطر البيت [ ]
التفعيلة [ ] [ ] [ ]
القدم الشعرية [ث σ][خ ث] [ث σ] [ث خ] [ث σ][خ ث]

يستعمل الهزج قدما أيامبيّة [خ ث] وقدما متغيّرة [ث σ] في بحر رباعيّ التفعيلة مع تفعيلة موحّدة :

(18) الهزج

شطر البيت] [
التفعيلة] [ ] [
القدم الشعرية [خ ث][ث σ] [خ ث] [ث σ]

وكلا البحرين هامشيّ.

5.3. البحور غير القديمة :

البحور غير القديمة هي من مصدر مشكوك فيه. والعديد من الأبحاث ترى أن الخليل مسؤول عن ابتكار ثلاثة من هذه البحور، لأنّها (أي البحور) تبدو [وكأنّها] تملأ بعض المحلات الشاغرة في الدّوائر الخليليّة (Guyard 1876). وكما سنرى الآن، تقبل البحور غير القديمة عددا من القرابات الضيّقة لأسلافها من البحور القديمة.

المقتضب هو بالأساس تنويعة رباعيّة التفعيلة من المنسرح (17)، والاختلاف الإيقاعيّ الوحيد هو أن المقتضب يبدأ تفاعيله المتناوبة بتروكة [ث σ . ث خ] في حين يبدأ المنسرح تفاعيله المتناوبة بأيامب [ث σ . خ ث].

(19) المقتضب

شطر البيت] [
التفعيلة] [ ] [
القدم الشعرية [ث σ][ث خ] [ث σ] [خ ث]

يكون الأمر مماثلا مع المجتثّ، وهو تنويعة رُباعيّة التفعيلة للخفيف (14).

(20) المجتثّ

شطر البيت] [
التفعيلة] [ ] [
القدم الشعرية [σ ث][خ ث] [σ خ] [ث ث]

مرة أخرى يأتي الاختلاف الإيقاعيّ في ترتيب التفاعيل : يبدأ المجتثّ تفاعيله المتناوبة بأيامب [σ ث . خ ث]، ويبدأ الخفيف بـ [σ خ . ث ث].

يستعمل المضارع أربع أقدام شعريّة متمايزة : قدم أيامبيّة [خ ث] وقدم تروكيّة [ث خ] وقدمين متناوبتين [σσ] و [ث σ].

(21) المضارع

شطر البيت] [

التفعيلة] [ ] [

القدم الشعرية [خ ث][σσ] [ث خ] [ث σ]

على هذا النّحو يمكننا أن نفهم أنّ البحر نادر (رايت 1955[1898] :365). وهذا يفضي بنا إلى المتدارك، البحر المحذوف التفعيلة مثل المتقارب القديم. إنّه مُلْتَبَس بين التحليلين الاثنين التاليين :

(22) المتدارك (الحذف الختاميّ)

شطر البيت] [

التفعيلة] Ø[ ] Ø[ ] Ø[ ] Ø[

القدم الشعرية [σ خ] [ث ?] [σ خ] [ث ?] [σ خ][ث ?] [σ خ] [ث ?]

المتدارك (الحذف المستهلّ)

شطر البيت] [

التفعيلة]Ø [ ]Ø [ ]Ø [ ]Ø [

القدم الشعرية [? σ][خ ث] [? σ] [خ ث] [? σ][خ ث] [? σ] [خ ث]

مثلما هو الشأن مع المتقارب فلن نحاول أن نتعسّف قي بيان صحّة أيّ من التحليلين في (22). لكنّنا سنستعمل الطبيعة المُلْتَبَسَة للبحر المشتمل على تفاعيل فيها حذف لنفسّر لماذا لم يصبح المتقارب والمتدارك البتة بحورا رئيسيّة.

يحوصل هذا تحليلنا للبحور العربيّة. وكما يبدو من خلال العرض السّابق كلّ البحور تستعمل الأقسام الطبيعيّة لمجموعة الأقدام الشعرية الكلّيّة في (3). فلا أحد من البحور يتطلّب بنية ثلاثيّة من أيّ نوع أو مواضع عروضيّة نهائيّة أخرى عدا ث، أو خ، أو خ خ .

4. الحجّة الإحصائيّة :

نهتم الآن بالأرقام الإحصائيّة لمدوّنة فداي I (Vadet I 1955) وستوتزار (Stoetzer 1986). وذلك لتقدير الشيوع النسبيّ لمختلف البحور، وهو توزيع إحصائيّ يستحسن أن يكون أيّ تحليل قادرا على وصفه.

تتمثل الحقيقة اللافتة للنّظر في أنّ بحورنا الأيامبيّة الأربعة تمثل 80 % أو 90 % من شعر العربيّة الكلاسيكيّة. أكّدت العديد من الأعمال السّابقة في العروض العربيّ أنّ الاتّجاه السّائد فيه (أي في العروض العربيّ) هو الأيامبيّة (iambicity) (إولد 1825، جكوب 1967 [1897]، رايت 1955 [1898]، فلايش 1956)، لكنّنا نعتقد أنّ دراستنا رائدة في تبيين ذلك شكليّا. وسنفسر النّزعة الأيامبيّة بحسب الإيقاع

(23)

	فداي I %	ستوتزار %
الطويل	50.41	35.
الكامل	17.53	20.
الوافر	13.74	14.
البسيط	11.03	13.
الكامل	17.53	20.
الوافر	13.74	14.
البسيط	11.03	13.
الرّجز/السّريع	2.93	3.
المتقارب	2.35	7.
الخفيف	.69	2.
المديد	.43	0.
الرّمل	.43	2.
المنسرح	.43	2.
الهزج	<.43	0.
*المجتثّ	<.43	0.
*المقتضب	<.43	0.
*المتدارك	<.43	0.
*المضارع	<.43	0.

تشير الخطوط المتقطّعة إلى التقسيمات الكبرى بحسب التواتر. وفي الفصول الموالية سنقدم تفسيرا شكليّا لانفصال البحور الأيامبيّة الأربعة عن بقيّة البحور الأيامبيّة (العنصر 1.4) وتفسيرا شكليّا للانفصال بين الطويل وبقيّة البحور الأيامبيّة (العنصر 2.4). لكن سنقدم أوّلا وصفا مقتضبا للمدوّنة.

يشتمل فداي (1955) على مدونتين، إحداهما قديمة من القرن الأوّل إلى القرن الثالث والأخرى أحدث من القرن السّابع إلى القرن التّاسع. وقد اعتمدت الأشكال المستعملة هنا على أقدم المدونتين التي تشتمل على ما يقارب 2.300

قصيدة وقطعة. وهي التي تمثل الشعر البدويّ. وتحيل النّسب على قصائد ومقطوعات من القصائد ممّا يسمّى بالدّواوين. الحسابات قام بها فلايش (Fleisch 1956) عدا دَمْجنا لِنِسب الرّجز والسّريع[25]. وقد نقل فلايش مقتطفات من القصائد من مدونة فداي الأولى (I) إلى المدوّنة الثانية (II) على خلفية محاورها المرتبطة بالمدينة.

مدوّنة ستوتزار (Stoetser 1986) مدوّنة تتكوّن من 130 قصيدة مأخوذة من عصر الخليل (القرن التاسع ميلادي). وكما هو الشأن في مدوّنة فداي (1955) تعتمد النّسب المُقدمة على عدد من القصائد في بحر مُعين داخل المدوّنة[26].

يحذرنا فداي من ألاّ ننتظر وجود انعكاس مباشر للعروض العربيّ عموما في مدوّنته مادام قد تمّ جمع المدوّنة من القصائد الشهيرة المُختارة فقط. وكما لاحظ ستوتزار (1986 :151) فإنّ البعض من القصائد المختارة تحتوي على مقطوعات مُنْتَقاة " مهذبة من كلّ الأبيات الضّعيفة وغير المهمّة ". ونظرا لهذا توفّر أرقام ستوتزار مرجعا مفيدا، ما دام يسعى عن وعي إلى تكوين مدوّنة نموذجيّة.

يشتمل زوج آخر من المدوّنات، باور (Bauer) وفداي (Vadet II 1955) على نصوص متأخّرة تطابق النّمط العامّ : الطويل في القمّة، الكامل والوافر والبسيط قرب القمّة، البقيّة بعيدة في الأسفل.

1.4. لماذا البحور الأيامبيّة هي الأفضل :

تحتوي البحور الأربعة المستعملة كلّها على نواة أيامبيّة [خ ث]. ولا ننسب أيّ شيء غامض إلى التشكيل الصّحيح لـ [خ ث]، لكن لاحظ أنّه التوليفة الوحيدة من الخاءات التي لا تنتهك التصادم والهبوط هذه المفاهيم الإيقاعيّة هي مفاهيم كلّيّة ومألوفة في الأعمال المهتمّة بالإيقاع اللّساني (Liberman and Prince 1977، Prince 1983، Nespor and Vogel 1989، Kager 1993)[27].

25) أهمل فلايش (Fleisch 1956) المتغيرات المحذوفة الخاصة بالبحور من حساباته. وتضمينها لا يغير الأرقام على نحو جوهري : الطويل 49.87 % والكامل 18.38 % والوافر 13.59 % والبسيط 10.91 %.

26) يقدم ستوتزار أرقاما معتمدة على أعداد الأبيات أيضا : ليس للحساب بهذه الطريقة تأثر في ترتيب البحور المختلفة.

27) لا نطرح افتراضات بخصوص الطبيعة الصوتية للنبر أو موضع نبر الكلمة في العربية الكلاسيكية. (إذا تداخل نبر الكلمة مع العروض عموما، فالعلاقة ليست علاقة بسيطة، بلتش (Bloch 1946:11)) القيود الإيقاعية في التصادم والهبوط توجد في المستوى الكمّيّ، حيث يولّد نظام الموراوات والمقاطع في أقدام لسانيّة أنماط نبر.

دعنا نرى أوّلا لماذا تكون خ ث مثاليّة إيقاعيّا. يلاحظ هيز (1985) لاتناسقا في أنظمة النّبر الحسّاسة للكمّيّة [م28] : الأيامبات المتفاوتة (خ ث) مفضّلة لكنّ التروكات المتفاوتة (ث خ) غير محبّذة – فالتروكة المشكّلة تشكيلا صحيحا يجب أن تكون ثنائية المورا خ خ . ولغرض شرح هذا لاحظ كاغر (Kager1993) أنّ الأيامبات المتفاوتة لها بنية موراويّة مختلفة، وأنّ التروكة المتفاوتة تحتوي على هبوط (مسطّر) في المستوى الموراويّ في حين أنّ الأيامب المتفاوت لايحتوي عليه :

(24) الهبوط الموراويّ

	أ- التروكة المتفاوتة	ب- الأيامب المتفاوت
البروز	x __._	. x .
الموراوات	μμ μ	μ μμ
	ث خ	خ ث

نظرا إلى أنّ أولى الموراوين في مقطع هي المورا البارزة فإنّ ث خ تَنْتُجُ في موراوين متجاورتين غير بارزتين[29]. وهكذا فإنّ متتالية ث خ هي إيقاعيا مشكّلة تشكيلا رديئا، وقد عوقِبت البحور لاشتمالها عليها.

نفترض نحن أنّ القيود في الهبوط والتصادم ذات طبيعة موضعيّة بالأساس، ومثل هذه الانتهاكات تمّ الشعور بها على نحو قويّ جدّا داخل الأقدام الشعريّة أكثر منه خلالها (أي داخل التفاعيل). ونعتبر نحن هذا على أنه سِمَة كلّيّة للتقييم الإيقاعيّ. بالنّسبة إلى العربيّة الكلاسيكيّة تجدر الإحالة على مجالين اثنين، نعني القدم الشعريّة (القدم ذات التصادم[م30]، القدم الهابطة[م31]) والتفعيلة (التفعيلة

م28) **أنظمة النّبر الحسّاسة للكمّيّة (quantity-sensitive stress systems)** : هي الأنظمة التي يُحدّد فيها النّبر على أساس أوزان المقاطع. فلا تنبّرُ المقاطع الخفيفة في مجال النّبر، إلا إذا خلا (مجال النّبر) من المقاطع الثقيلة. فالنّبر حسّاس للقوافي المتفرعة، إذ تحظى هذه الأخيرة بأولويّة التنبير في حال وجودها. وزيادة على ذلك يتمّ التقطيع العروضيّ بما هو تحليل عروضيّ بالرّجوع إلى التّقابلات بين أطوال الحركات (طويلة ≠ قصيرة) ضمن المقاطع المشتملة عليها. فتُقسّمُ المقاطع بناء على بُنَى قوافيها (متفرّعة ≠ غير متفرّعة) إلى مقاطع خفيفة ومقاطع ثقيلة ثم تجمّعُ داخل وحدات عروضيّة متناسقة كميّا.

29) ميل المقاطع الثقيلة لتضمُّن مُنْحَنى رنين هابط (المقاطع المنغلقة، الحركات المزدوجة) تعكس علاقة البروز هذه، انظر كاغر (Kager 1993) لنقاش مطول.

م30) **القدم ذات التصادم (clash-foot)** : هي القدم المشتملة على نبرين قويّين متجاورين مثل القدم [ث ث].

م31) **القدم الهابطة (lapse-foot)** : هي القدم المشتملة على هبوط موراويّ يتمثّل في تجاور نبرين ضعيفين مقارنة بالنّبر القويّ السابق لهما كما هو الشّأن في القدم [ث خ].

ذات التصادم(م32)، التفعيلة الهابطة(م33)). واستُخرجت الموضعيّة المناسبة على نحو شكليّ بترتيب قيود القدم الشعريّة قبل قيود التفعيلة (كما تمّ تبيين ذلك بالسّطر المتواصل بينهما في [28] لاحقا).

انتُهكَت القدم الهابطة من قبل أيّ بحر مع الأقدام الشعريّة [ث خ]، [ث σ]، [σ خ]، أو [σ σ]، ويمكن لكلّ منها أن يُنتج متتالية ث خ داخل قدم شعريّة، ولا يمكن أن تُنتَهَك من قبل أيّ قدم شعريّة تنتهي بـ ث : [خ ث]، [خ خ ث]، [ث ث] كلّها تحترم القدم الهابطة. هذا ما يفرّق بين البحور الأيامبيّة الأربعة عن بقيّة البحور.

(25) القدم الهابطة(34) :

%	البحر	الشكل	القدم الهابطة
50.41	الطويل	[خ ث . σØ]، [خ ث . σث]	
17.53	الكامل	[ø ث . خ ث]	
13.74	الوافر	[خ ث . øث]	
11.03	البسيط	[σ ث . خ ث]،[σØ . خ ث]	
2.92	الرّجز/السّريع	[σσ . خ ث]	*
2.35	المتقارب	[خ ث . σØ] أو[Øخ. ثσ]	*
.69	الخفيف	[σخ . ث ث]، [σث . ث ث]	*
.43	الرّمل	[σ خ . ث ث]	*
.43	المديد	[σ خ . ث ث]،[σ خ . ثØ]	*
.43	المنسرح	[ثσ . خ ث]، [ث σ. ث خ]	*
< .43	الهزج	[خ ث . ث σ]	*
< .43	*المتدارك	[σ خ . ثØ] أو[σØ .خ ث]	*
< .43	*المقتضب	[ثσ . ث خ]، [ثσ . خ ث]	*
< .43	*المجتثّ	[σث . خ ث]، [σخ . ث ث]	*
< .43	*المضارع	[خ ث . σσ]، [ث خ . ث σ]	*

إنّ محو القدم الهابطة هو ما يجعل الطويل والكامل والوافر والبسيط أكثر استعمالا من البحور الأخرى.

م32) **التفعيلة ذات التصادم** (clash-metron) : هي التفعيلة التي تضمّ قدمين ذوي نبر متجاور مثل التفعيلة المُشكّلة من القدمين [خ ث . ث خ].

م33) **التفعيلة الهابطة** (lapse-metron) : هي التفعيلة التي يتجاور فيها نبران ضعيفان مثل التفعيلة [ث خ . خ ث].

34) أدمجنا هنا كل نوع من التفاعيل المستعملة في بحر مخصوص.

لنتذكر أنّ البحرين المشتملين على تفاعيل فيها حذف، المتقارب والمتدارك (غير القديم)، هما ملتبسان بين الحذف المستهلّ والحذف الختاميّ :

(26) المتقارب [خ ث .σØ] أو [Ø خ . ث σ]
المتدارك [Øخ . ث Ø] أو [σØ . خ ث]

ونفهم التواجد القليل للبحرين الاثنين كالتالي : مادام كلّ من الحذف المستهلّ والحذف الختاميّ ممكنا، ليس ثمّة ضمان بأنّ كلّ بحر سيتمّ إدراكه دون انتهاك للقدم الهابطة. البحور التي تمحو القدم الهابطة على نحو غير ملتبس تمثل فقط أكثر من 10% من الشعر العربيّ.

2.4. لماذا الطويل أفضل من البحور الأيامبيّة الأخرى :

كلّ البحور الأيامبيّة الأربعة هي إيقاعيّة على نحو متساو بالنّظر إلى القدم الهابطة، إلاّ أنّ الطويل في كلّ المدوّنات التي اطلعنا عليها أكثر تواترا من البحور الأيامبيّة الأخرى على نحو مميّز (Vadet I and II 1955، Stoetzer 1986، Bauer 1992).

البحور الأربعة الأعلى نسبة في أربع مدوّنات

	فداي I	فداي II	ستوتزار	باور
الطويل	50	21	35	39
الكامل	17	17	20	11
الوافر	14	10	14	14
البسيط	11	13	13	11

التّرتيب الدّاخليّ فيما بين الكامل والوافر والبسيط غير مؤكّد، لكنّ ترتيب الطويل في المستوى العالي الثابت يتطلّب تفسيرا[35]. ونقرح أنّ الطويل هو البحر الأكثر شيوعا، لأنّه لا ينتهك البتة أي قيد إيقاعيّ بثبات. وعلى خلاف ذلك، تقوم كُلّ من البحور الأيامبيّة الأخرى بانتهاك القيد الإيقاعيّ كما تمّ تبيين ذلك لاحقا.

(27) الانتهاكات العَرَضِيّة والثابتة للقيود الإيقاعيّة

البحر	التفعيلة	القدم الهابطة	القدم ذات التصادم	التفعيلة الهابطة	التفعيلة ذات التصادم
الطويل	[خ ث . σث]		(*)	(*)	(*)
الكامل	[Ø ثخ ث]		(*)	*	
الوافر	[خ ث . Ø ث]		(*)		*
البسيط	[σث . خ ث]		(*)	*	

35) نود أن نشكر دارسا مجهولا لاستنتاجه هذا ولتوجيهه لنا إلى مدوّنة باور (Bauer 1992).

كلّ البحور الأيامبيّة تكون متساوية إيقاعيّا داخل القدم الشعريّة. لا أحد من البحور الأيامبيّة ينتهك القدم الهابطة، وكلّ منها ينتهك أحيانا القدم ذات التصادم بتأثير القدم الشعريّة [σ ث] أو القدم الشعريّة [ø ث] التي يمكن أن تُحَقّق على أنّها القدم ث ث. يكون اختلاف البحور إيقاعيّا بين الأقدام الشعريّة في مستوى التفعيلة.عند النّظر إلى المتتاليّات فيما بين الأقدام فقط، نرى أن تفعيلة الطويل تنتهك إمّا التفعيلة الهابطة يعني، ث . خ، أو التفعيلة ذات التصادم، يعني، ث . ث، لكنّها (أي التفعيلة) لا تنتهك أيّا منها على نحو ثابت. ينتهك الكامل والبسيط من ناحية أخرى التفعيلة الهابطة على نحو ثابت وينتهك الوافر التفعيلة ذات التصادم[36] على نحو ثابت. ولا أحد من هذه البحور مكتمل إيقاعيّا، لكنّ ثلاثة منها لها عدد من القيود الإيقاعيّة تنتهكها على نحو ثابت. هذا الاختلاف بين الانتهاك الثابت مقابل الانتهاك العَرَضِيّ لبعض القيود يجعل الكامل والوافر والبسيط أقلّ استعمالا من الطويل.

5. أوزان الخليل :

نورد الآن عرضا مقتضبا للتحليل التقليديّ للشعر العربيّ، وقد تمت شَكْلَنَتُه حديثا في برنس (Prince 1989). سنبرهن على أنّه يحجب التعميمات التي أظهرها تحليلنا، وهو بالإضافة إلى ذلك يتعارض مع ما نعلمه بخصوص البنية النّغمية في اللّغة الطبيعيّة وهو مضَمَّن في نظريّة عروضيّة أقلّ تضييقا.

تتكون وحدة القدم الشعريّة الخاصّة بالخليل من نوعين أساسيّين من العناصر، الوتد والسّبب. وتكون الأوتاد رؤوسا، وتكون الأسباب توابع. وفيما يلي أشكالها الأساسيّة :

(28) الوحدات التقليدية لعروض العربيّة الكلاسيكيّة [م37] :

الأوتاد : وع (P) = خ ث

وق (Q) = ث خ (وق = وع مقلوب)

الأسباب : س خ (K) = ث

س ث (L) = خ خ

(ك = σ)

---

36) متتالية خ خ (LL) تعني مقطعين خفيفين في الموضع العروضي نفسه وهي منبرة تروكيّا منتجة [ث خ خ] مقاطع منبورة متجاورة [.xx] عند انتهاك القدم ذات التصادم.

م37) وع : وتد مجموع / وق : وتد مفروق / س خ : سبب خفيف / س ث : سبب ثقيل / ك : k

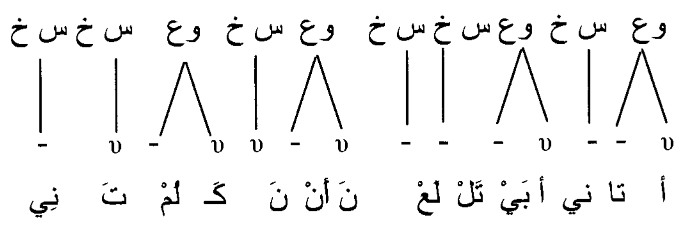
ضمنّا الحالة الدّنيا ك لنرمز إلى مواضع السّبب التي تتناوب بين المقاطع الخفيفة والمقاطع الثقيلة، للمحافظة على الحالة القُصوى ك بالنّسبة إلى المواضع الثقيلة نظاميّا (برنس 1989، إولد 1825، 1833، رايت 1955، 1898). قُدّمت البحور في أشطر أبيات في الجدول التّالي. و ذُكِرَت المعلومات الخاصّة بالدّائرة والاسم إضافة إلى مقابلات اليونانيّة التقريبيّة بالنّسبة إلى مختلف أنواع القدم الشعريّة (متبعين برنس 1989).

(30) تحاليل الخليل (* = غير قديم ونادر)

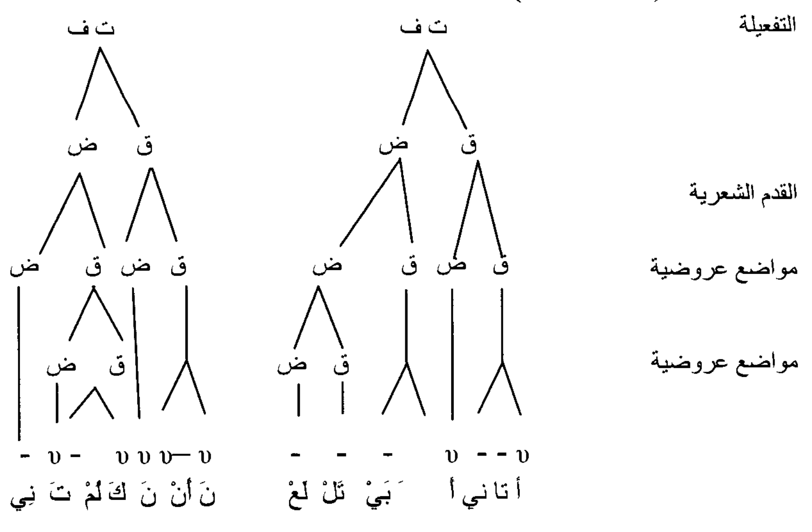
الدائرة	البحر	الأقدام الشعرية التقليدية في شطر البيت	المصطلح اليوناني
	الطويل	وع س خ وع س خ س خ وع س خ وع س خ س خ	دكتيل (dactyl)
I	البسيط	س خ س خ وع س خ وع س خ س خ وع س خ وع	أنباست (anapest)
	المديد	س خ وع س خ س خ وع س خ وع س خ (س خ وع)	أمفيبراتش amphibrach
II	الوافر	وع س ث س خ وع س ث س خ (وع س ث س خ)	دكتيل
	الكامل	س ث س خ وع س ث س خ وع (س ث س خ وع)	أنباست
	الهزج	وع س خ س خ وع س خ س خ	دكتيل
III	الرجز/ السريع	س خ س خ وع س خ س خ وع (س خ س خ وع)	أنباست
	الرمل	س خ وع س خ س خ وع س خ (س خ وع س خ)	أمفيبراتش
	المنسرح	س خ س خ وع س خ س خ وق س خ س خ وع	أنباست
	الخفيف	س خ وع س خ س خ وق س خ (س خ وع س خ)	أمفيبراتش
IV	*المقتضب	س خ س خ وق س خ س خ وع	أنباست
	*المجتث	س خ وق س خ س خ وع س خ	أمفيبراتش
	*المضارع	وع س خ س خ وق س خ س خ	دكتيل
	السريع	س خ س خ وع س خ س خ وع س خ س خ وق)	أنباست
V	المتقارب	وع س خ وع س خ وع س خ وع س خ	تروكة (trochee)
	*المتدارك	س خ وع س خ وع س خ وع س خ وع	أيامب (iamb)

تمّ توليد نظام الدّوائر الخليليّة بتغيير الوتد المجموع (أو الوتد المفروق) دائريّا في المجموعة الأساسيّة للمواضع الثلاثة. لاحظ أنّ عدّة بحور تناوب مجموعات أطول (وع س خ س خ) مع مجموعات أقصر وتناوب مجموعات محذوفة (وع س خ) مع موضع عروضيّ مَطموس.

يأخذ شطر بيت الطويل الذي قُدِّمَ في (7) سابقا البنية التالية في نظريّة الخليل :



يحلّل برنس (1989) مجموعات الخليل (س خ وع، وع س خ س خ، وع س خ س خ، ألخ) كأقدام شعريّة ويخضعها لقيد الثنائيّة. و يستقيم هذا مع قدم مثل س خ وع، لكنّ الأقدام الثلاثيّة مثل وع س خ س خ تتطلّب بنية نغميّة متكرّرة مع ابنة [وع] غير متفرّعة وابنة [س خ س خ] [م38] متفرّعة. يتضمّن هذا على نحو ما البنية الثنائيّة فقط، مادام ليس لأيّ عقدة ثلاث بنات، لكنّ كلّ من مثل هذه القدم الشعريّة لها ثلاثة مواضع عروضيّة نهائيّة. وبحسب عدد المواضع العروضيّة في القدم، لنظام برنس أقدام ثلاثيّة وأقدام ثنائيّة. قُدّم لاحقا شطر بيتنا البسيط في تمثيل برنس. تفعيلة الطويل هي تفعيلة ملتبسة وقد استعملنا ـ اعتباطيا ـ عوضين اثنين لاحقا للتمثيل. يقترح برنس أنّ التفعيلة التي في اليسار هي التفعيلة المرجَّحَة بالنّسبة إلى الطويل (1989 : 72).



م38) يشير الخط البارز إلى الوحدة القويّة كما يتبين ذلك في الرّسم.

أبقى برنس كما يبدو، بنية الخليل برمّتها إلى حدّ ما، فعلى سبيل المثال ظلّت المقاطع التي يتضمّنها وتد الخليل تُعامَلُ كموضع عروضيّ مفرد في أيّ منزلة. لاحظ أيضا أنّ شطر البيت هنا يتكوّن من تفعيلتين في حين يتطلّب تحليلنا أربع تفاعيل في شطر البيت. ونهتمّ الآن بأربعة مشاكل تراءت لنا في هذا التحليل.

1.5. التّواتــــر :

كما رأينا، تمثل البحور الأيـامبيّة حوالي 80% أو 90% من الشعر العربـيّ. ويجب أن تجد هذه الظاهرة تفسيرا داخليّا للنّظام مادام تغيُّر البحر في العربيّة محدّدا حسب الغرض[39]. لقد فشلت تحاليل برنس في الكشف عن أيّ خصـائص شكليّة يمكن استعمالها لتحديد البحور الشعريّة الأربعة الشّائعة بمعزل عن البقيّة. إنّ النّظر في البحور اليساريّة الرّأس أو البحور اليمينيّة الرّأس أو البحور المتوسّطة الرّأس يتعذر معه تجميع الطويل والبسيط والوافر والكامل مع بعضها البعض، كما يتعذر ذلك بالنّظر فيها حسب الأوتاد المجموعة والأوتاد المفروقة أو الأسباب الثقيلة، ويتمّ نفس الشّيء نفسه بالنّظر في البحور الدّكتيليّة [م40] والبحور الأنبسطيّة [م41] والبحور الأمفيبراشيّة [م42] ألخ.

حدّد تحليلنا من ناحية أخرى الأيامبيّة على أنّها الخاصّيّة الحاسمة وقدّم لها تفسيرا منهجيّا بحسب الهبوط الموراويّ. يربط هذا الأفضليّة الأيامبيّة في البحر بالأفضليّة الأيامبيّة المميّزة جدّا في صوتميّة العربيّة وصرفها (فلايش1956، ماك كارثي وبرنس 1990أ، 1990ب) البحر الأيامبيّ الوحيد في تحليل برنس هو المتدارك، وهو غير قديم ونادر.

2.5. الثلاثيّة والرّأسيّة المتوسّطة :

تشتمل تحاليل برنس على كلّ من الأقدام الشعريّة الثنائيّة (وع س خ، س خ وع) والثلاثيّة (وع س خ س خ، س خ س خ وق). وإذا أردنا ربط علاقة بين

---

39) بالرّجوع إلى المناقشة الموجودة في ديبرويجن (De Bruijin 1994 : 36) لاستعمال الفارسية للخفيف (وعلى امتداد عربي)، يبدو أنه الحالة التي أصبحت فيها بعض الأنواع المتأخرة مرتبطة ببحور خاصة. لكن مثل هذا الفرق لم يأخذ موضعا في الشعر الفارسيّ الأوّل الجديد أتاس (Utas 1994 : 140)، مشيرة إلى أن هذا ليس عاملا في الشعر البدوي المأخوذ بعين الاعتبار هنا.

م40) **البحور الدّكتيليّة (Dactylic meters)** : هي البحور المشتملة على دكتيل (dactyl). والدّكتيل قدم ثلاثيّة المقاطع، مقطع ثقيل يليه مقطعان خفيفان [ث خ خ]. ويمثّل المقطع الثّقيل رأس هذه القدم، ويعني ذلك أنّها يمينيّة الرّأس.

م41) **البحور الأنبسطيّة (Anapestic meters)** : هي البحور المشتملة على أنباست (anapest). والأنباست قدم ثلاثيّة المقاطع، مقطعان خفيفان يليهما مقطع ثقيل [خ خ ث]. ويمثّل المقطع الثّقيل رأس هذه القدم، لذلك هي يساريّة الرّأس.

م42) **البحور الأمفيبراتشيّة (Amphibrachic meters)** : هي البحور المشتملة على أمفيبراتش (amphibrach). والأمفيبراتش قدم ثلاثيّة المقاطع، مقطعان خفيفان يتوسّطهما مقطع ثقيل [خ ث خ]. ويمثّل المقطع الثّقيل رأس القدم، لذلك تُعدّ هذه القدم قدما متوسّطة الرّأس.

البحر والصوتميّة عموما أو بين البحر وصوتميّة العربيّة أدّي هذا إلى مفاجأة غير سارّة. فالأقدام الثلاثيّة هي جدّ هامشيّة في صوتميّات لغات العالم (هيز 1995 وما بعدها) فهي مُهملة في صوتميّة العربيّة وصرفها (ماك كارثي 1979، ماك كارثي وبرنس 1986، 1990أ، 1990ب) وهي على خلاف ذلك هامشيّة تماما في البحور (هيز 1988). وهذه الاعتبارات الثلاثة تجعل التحليل الوافي لبحور العربيّة غير مقنع.

وتوجد مسألة مختلفة ناتجة عن معاكسة تحليل برنس للأقدم المتوسّطة الرّأس : س خ وع س خ، س خ وق س خ . فالشواهد بالنّسبة إلى الأقدام المتوسّطة الرّؤوس قليلة جدّا في الصّوتميّة (هيز 1995) أو الصّرف النّغميّ عموما (ماك كارثي وبرنس 1986) ومنعدمة في العربيّة. إذا أردنا فهم البحر بحسب بنية اللّغة الطبيعيّة فإنّ التحليل التقليديّ لا يمثل إلاّ عائقا.

وثمّة اعتراض آخر، سبقت مناقشته، يتمثل في أنّ التحليل التقليديّ يحجب تماما الملاحظة التي سبق أن قام بها إولد (Ewald 1825) وجكوب ([1897] Jacob 1967) والمتمثلة في أنّ العروض العربيّ هو بالأساس أيامبيّ. حسب نظام برنس أكثر أنواع البحور تُحلّلُ على أنّها أنبسطيّة (البسيط، الكامل) أو دكتيليّة (الطويل، الوافر) وهما بنيتان تتعارضان تماما مع النحو العربيّ الذي يفضّل البنية الأيامبيّة (فلايش 1956، ماك كارثي 1981، ماك كارثي وبرنس 1990أ، 1990ب).

3.5 . وحدات النّغميّة (م43) :

لا يضع تحليل برنس قيودا جوهريّة على العناصر التي يمكن أن تشغل موضعا عروضيّا (ختاميّا)، ولذلك تُعْوزُهُ قوّة التّفسير. فهو يستعمل خمس [وحدات] : خ، ث، خ خ، ث خ، خ ث. الوحدات الثلاثة الأولى هي التي استعملناها سابقا. ث خ هي وحدة نغميّة محلّ شكّ : لم تدع الدّراسات التصنيفيّة مجالا للشكّ في أنّ التروكة المتفاوتة (الوتد المفروق التقليديّ) ليست وحدة أساسيّة

م43) **النّغميّة والوحدات النّغميّة (prosodic units)/(prosody)** : تُعني النّغميّة في مستواها التجريديّ الصّوتميّ بالتّحليل الشّكليّ للعناصر النّظاميّة للتعبير الصّوتي غير المصاحب لامتدادات الصواتم مثل الأنبار (stresses) والنّغمات (tones) والتّنغيم (intonation) والكمّيّة (quantity). وتنتظم الوحدات النغيميّة في شكل شجريّ متراتب يكون على النحو الآتي :

W الكلمة النغمية (prosodic word)

↓

F القدم (foot)

↓

σ المقطع (syllable)

↓

μ المورا (mora)

في التحليل الإيقاعيّ في لغات العالم (هيز 1985، 1995). وبرز حديثا شكّ مماثل بخصوص وجود أقدام خ ث (الوتد المجموع التقليديّ) في الصّوتميّة في كاغر (Kager 1993) التي حاولت أن تبرهن على أنّ كلّ الأقدام اللّسانيّة هي ثنائيّة على نحو أقصى.

4.5. شفرة أوكام[م44] :

يتطلّب نظام برنس عددا عاليا من أنواع الأقدام الشّعريّة الممكنة على نحو مدهش، وقد يُقبَل المزيد منها. فالأقدام الثنائيّة وحدها تُفَسَّرُ بـ 25 نوع قدم ممكنة، باعتبار الأصناف النّغميّة المتميّزة التي استعملها برنس في تحليله (خ، ث، خ خ، ث خ، خ ث). وتفسّر الأقدام الثلاثيّة اليساريّة التفرّع 125 نوعا إضافيّا، وكذلك الأقدام الثلاثيّة ذات التفرّع الأيمن. ومجموع الأقدام الشعريّة الممكنة النّاتج هو 275 وهو رقم غير موفق :

(33) 275 قدما شعريّة ممكنة

ثنائيّة	5^2 [ت ف ت ف]	25
ثنائيّة منقسمة	5^3 [ت ف ت ف ت ف]	125
	5^3 [ت ف ت ف ت ف]	- 125
		275

لا يُرجى الكثير من فضاء تحليليّ بهذا الحجم مثل التحليل المضيّق.

5.5. نقاش :

من المفروض أن نُوضّح الآن كيفيّة ترابط هذه المشاكل الأربعة وكيفيّة تجاوز العروضيّة النغميّة لها، ويتمثّل بيت القصيد في تقييد المواضع العروضية الختامية. فمتى حظرنا خ ث (وع) و ث خ (وق) كوحدات أساسيّة للتحليل يُفتَرَضُ النّظر إلى الطويل لا [كبحر] ثـلاثيّ (وق س خ س خ)، وإنّما كبحر ثنائيّ محض (خ ث . σ ث). تنبني ثلاثيّة البحر العربيّ المزعومة على خطإ أساسيّ في التحليل الأوّليّ : فمتى عُومِلَت خ ث و ث خ بوصفها مركّبة تَمَّحي الثلاثيّة من النّظام في الحين[45].

م44) **شفرة أوكام :** قاعدة علمية وفلسفية تقضي بعدم التكثير من الذوات (entities) دون حاجة. وتأويلها وجوب تفضيل أبسط النظريات المتنافسة على أعقلها، وأنّ تفسير الظواهر المجهولة يجب أن يتمّ في البدء بأدوات (quantities) معلومة.

45) يظهر مشكل مماثل في الصّرف النّغميّ، حيث تستعمل العربيّة القالبين خ ث و ث خ معا، القالب الأخير بالأساس بالنّسبة إلى الأسماء (جمع التكسير، المصادر) والقالب الأول بالنسبة إلى الأفعال (الأوزان). يبرهن ماك كارثي وبرنس (1990أ) على أنّ خ ث مفضّلة في العربية وقد يعاملانها كوحدة أساسيّة في النحو الكلّيّ مشتقين ث خ كقالب مركب من مقطعين. ونتبع كاغر (1994) في

عوضا عن وحدات أساسيّة خمس للتحليل يكون لنا ثلاث، وعوضا عن الثنائيّة والثلاثيّة يكون لنا الثنائيّة فقط. هذه المقاربة الأكثر تضييقا، قوّتها التفسيريّة أكبر أيضا : إنها تُخَصِّص مباشرة البحور الأربعة العليا كبحور أيامبيّة، وهو على نحو مخصوص ما يُنْتَظَر من البحور في لُغَةٍ ذات نزعة أيامبيّة سائدة مثل العربيّة.

6. خاتمة :

قدمنا تحليلا لعروض العربية الكلاسيكيّة تكون فيه المواضع العروضيّة ثنائية المورا على نحو أقصى والبنية العروضيّة ثنائيّة وغير متكرّرة. وباستعمال مجموعة فرعيّة مناسبة من الجهاز التحليليّ الموجود في برنس (1989) (لا بنى ثلاثيّة، لا استعمال لـ خ ث أو ث خ كوحدات أساسيّة)، يمكننا تخصيص البحور الأكثر استعمالا شكليّا على أنّها أيامبيّة وربط شيوعها مباشرة بالنّحو العربيّ وبمبادئ التنظيم الإيقاعيّ الكلّيّة.

وتتمثل الحكمة الرئيسيّة في أنّ الوحدات التقليديّة وع و وق ليست أساسيّة، لكنّها مركّبة داخليّا. ويزيل هذا كلّ الثلاثيات عن النّظام ويُبرز الطّبيعة الأيامبيّة للبحور الرّئيسيّة. وتقدّم لنا العروضيّة النّغميّة طريقة لفهم العروض العربيّ بحسب بنية اللّغة العربيّة وبحسب بنية اللّغة عموما.

تعريب : **نادرة بن سلامة**

معالجته للقالبين الاثنين خ ث و ث خ على أنهما مركبان وفهم التفضيل الأيامبيّ على أنه إيقاعيّ (خ ث لا تشتمل على هبوط موراويّ) وليس كجزء من النحو الكليّ.

حوليات الجامعة التونسية – عدد 2009/54 ص ص 107 – 129

في مدى كلّيّة نظريّة الرّبط التّوليديّة

سميّة المكّي
كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات
جامعة منّوبة

ينظر هذا المقال[1] في ظاهرة لغويّة اعتبرت في التّوليديّة جزءا من النّحو الكلّيّ، هي الرّبط. غير أنّ وضع مبادئ كونيّة تستوعب هذه الظاهرة قد يؤول إلى تضييق مفهوم اللّغة الطّبيعيّة الممكنة ممّا يؤدّي إلى إعاقة البحث في الاكتساب. لكن بمجرّد انبثاق المقاربة بالمقاييس (Parameters) التي شرعت في دراسة الألسن دراسة مقارنيّة أصبح النّحو الكلّي نظاما من المبادئ والمقاييس يضمن للنّظريّة قدرا أوفر من الشموليّة. في إطار هذه المقاربة سنختبر مبادئ نظريّة الرّبط التّوليديّة بتشغيلها على العربيّة لنحدّد مدى كلّيّة ما اقترحه شمسكي (1981).

تعتبر نظريّة الرّبط من المنظومات الهامّة التي اقترحها شمسكي (1981)

في تأويل المركّب الاسميّ، فوضع قيودا بنيويّة على مرجعيّة العائد (مثل : نفسه، بعضه بعضا، Himself......) والضّمير والتّعبير المحيل (مثل : الرّجل، زيد، الفتيات....)، وركّز على علاقة التّقارن الإحالي (Coreference) القائمة بين هذه الأسماء ومفسّراتها.

وقد أثبتت هذه المنظومة نجاعتها في معالجة إحالات الاسم في مختلف الألسن الطّبيعيّة، لكنّها مازالت تواجه العديد من الأمثلة المضادّة. فقد انطلقت

---

1) **أهمّ الرّموز المستخدمة في البحث**

* : رمز اللّحن	د، ذ، ر، ز : قرائن إحاليّة
[ـــــ↑] : سهم الرّبط	**[م ا] : مركّب اسميّ**
أث : أثر (t : trace)	[م ح] : مركّب حرفي
ج : جملة	(نصب) Accusative : - ACC
حدّ : حدّ (DET : Determiner)	(رفع) Nominative : - NOM
	(جمع) : Plural - PL

نظريّة الرّبط المعياريّة أساسا من اللّغة الانجليزيّة، ومن المتوقع آنذاك أن تترك حالات مشكلة لا تفسّرها في ألسنة أخرى.

وفي هذا السّياق تـعـدّدت الأعمال اللسانيّة التي تحـاول أن تـضيف إلى هـذه النـّظريّة وتعـدّلها حتى تبلغ مستوى النّجاعة. ومن أهـمّ الأعمـال التي سنعتمدها في هذا البحث شمسكي (1987، 1995)، وبيكا (Pica 1987) ومـانزيني ووكـسلر (Manzini et Wexler، 1987) وروولانـد وريـنهارت (Reuland et Reinhart 1993) ولاسنيك (Lasnik 1981)، وهي من أهمّ البحوث التي أثـْرت نظريّة الرّبط المعياريّة كما صاغها شمسكي (1981).

لكنّ هذه النّظريّة لم تبلغ بعدُ مستوى الكفاية التّفسيريّة في ظلّ التّنوّع اللساني، ولا تخلو العربيّة نفسها من وجود أمثلة مضادّة من شأنها أن تحرج المبادئ التي أقرّها شمسكي وأن تشكّك في كليّتها.

سنبدأ في هذا العمل بتقديم النّظريّة، فنحدّد أوّلا نمطيّة توزيع المركّب الاسمي، ثمّ نقدّم لاحقا مبادئ الرّبط في صياغتها المعياريّة، أي كما ضبطها صاحبها في منوال التّحكّم والرّبط (1981). ثمّ نمرّ في مرحلة موالية إلى تقصّي أبنية مشكلة من العربيّة منها ما يحرج فرضيّة التّوزيع التّكاملي بين العائد والضمير، ومنها ما يحرج شرط أسبقيّة المفسّر على المتغيّر، وسننظر كذلك في أبنية ملتبسة لا تتكهّن بها مبادئ الرّبط (1981). من خلال هذه الأبنية سنختبر مدى نجاعة هذه النّظريّة في ظلّ ادّعاء التّوليديّين أنّ مبادئ الرّبط كليّة ترتقي بالواقع اللّغوي إلى مستوى الانتظام والوحدة، وسنوظّف في الأثناء الفرضيّات المتنافسة في حلّ إشكالات هذه النّظريّة، ونقدّم مقترحاتنا في استيعاب هذه الحالات المشكلة. ثمّ نتعرّض أخيرا إلى إشكال آخر يخصّ عمليّة التّقارن الإحالي التي تعبّر عن علاقة الرّبط بين المتغيّر ومفسّره، وهي عمليّة تصطدم بدورها بحالات مشكلة تضعف كلّيّة ما اقترحه التّوليديّون في شأنها.

1. تقديم نظريّة الرّبط :

1. 1. نمطيّة توزيع المركّب الاسميّ :

صنّف شمسكي (1981) المركّبات الاسميّة حسب تقليب السّمتين عائد/ضمير، ووضع تبعا لذلك نمطيّة لتوزيع [م ا] وفق ثنائيّة المُظهر (Overt)/المُضمر(Covert)، ويقصد بـ"المظهر" المركّبات الاسـميّة المـتحققة مـعجميّا وهي العوائد (نفسه، عينه، كلاهما، بعضهم بعضا، Herself، Each other...) والضّمائر (هو، هم،ـــه، He، Their) والتّعبير المحيل أي الاسم الذي يحمل إحالته في ذاته ولا يحتاج إلى مفسّر داخل البنية، فالاسم "الرّجل" في الجملة التّالية [جاء الرّجل] تعبير محيل لا يطلب مفسّرا.

هذه المــركبات الاسميّة المتحققة معجميّا توافقها مركبات اسميّة مضمرة أي فارغة من كلّ محتوى صوتيّ. فالعائد المعجّم يوافقه أثر المركب الاسميّ الذي يظهر مثلا في حالة البناء للمجهول، هذا الأثر عائد فارغ لأنّه يسلك في الإحالة سلوك العائد المعجّم، فكلاهما يطلب المسافة نفسها لتحقيق إحالتيهما. ويمكن أن نتبيّن ذلك من خلال الأمثلة التّالية :

(1) أ . [عاقب عمرٌو زيدا]
ب.[عُوقب زيدٌذ أثذ]

(2) [عاقب زيدٌذ نفسَــهذ]

فإذا قارنّا بين المسافة التي يطلبها العائد [نفسه] في (2) ليأخذ إحالته من مفسّره [زيد] والمسافة التي يطلبها أثر المركب الاسميّ النّاتج عن التّحويل للمجهول في (1ب) لاحظنا أنّهما متقايسان، فالأثر يقطع المسافة نفسها التي يقطعها العائد ليُربط بمفسّره.

أمّا الضّمير المعجّم فتوافقه مقولة فارغة يسمّيها التّوليديّون "الضّمّ الصّغير" (pro) وهو ما تــعوّدنا الاصـــطلاح عليه بالضّمير الــمستتر.

وأمّا التّعبير المحيل فتوافقه المقولة الفارغة "أثــر الموصـول" (Trace-wh) وهو ما يبقى في موضع الاسم المنتقل ممّا يدلّ على أنّه كان فيه. ففي الجملة (3) :

(3) أ. [أعجب زيدٌ بـلوحة عمرو]
ب. [بـــم أعــجب زيدٌ أث] ؟

ينتقل المركب الاسمي [لوحة عمرو] لتوليد اسم الاستفهام، فيترك بانتقاله أثرا دالا عليه يسلك في الإحالة سلوك التّعابير المحيلة. فالتّعبير المحيل في (3أ) [لوحة عمرو] يأخذ خصائص إحاليّة مستقلة عن كلّ مفسّر، وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى أثره النّاتج عن الاستفهام.

ونلخّص هذه التّوزيعية في الجدول التّالي :

المركب الاسمي	مظهر	مضمر
[+ عائد، - ضمير]	العائد	أثر المركب الاسمي
[- عائد، + ضمير]	الضمير	الضم الصغير (pro)
[- عائد، - ضمير]	التعبير المحيل	أثر الموصول
[+ عائد، + ضمير]	Ø	الضم الكبير (PRO)

والمفتاح الأساسيّ لنظريّة الرّبط هو أنّ العناصر من صنف [+ عائد] تُربط في حيّز محلّيّ مخصوص، في حين تكون العناصر من صنف [+ ضمير] حرّة في الحيّز نفسه. ونلاحظ من خلال هذا الجدول أنّ شمسكي مثّل للمقولة الفارغة التي تكون من صنف [+ عائد، + ضمير] بالضّمّ الكبير (PRO) الذي يمثّل الفاعل المقدّر في حالة الأفعال غير المصرّفة في الانجليزيّة والفرنسيّة. ففي الجملة التّالية :

(4)

[I expect PRO to succeed]

ʔanā-NOM ʔatawaqqaʕu PRO ʔannaʒāħa

[أتوقع النّجاح]

يحتاج الفعل غير المصرّف [To succeed] إلى تقدير ضمّ كبير قبله يعبّر عن الفاعليّة، وليس لهذه المقولة الفارغة نظير مظهر.

1. 2. ربط العائد

اشتغلت النّظريّة التّوليديّة على أبنية مختلفة لتحدّد مبادئ ربط العائد والضّمير والتّعبير المحيل سواء أكانت معجّمة أم مقولات فارغة.

نبدأ بالنّظر في حالة العائد باعتماد المثالين التّاليين :

(4) [خلّد العلامةُ$_{i}$ نفسَه$_{i}$]

(5) [قُتل زيدٌ$_{i}$ أث$_{i}$]

نلاحظ أنّ العائد [نفسه] في (5) يتقارن إحاليّا مع مفسّره [العلاّمة] داخل البنية العامليّة للعائد، والمقصود بالبنية العامليّة البنية التي تضمّ العامل ومعمولاته. فتمثّل الجملة برمّتها في حالة المثال (5) البنية العامليّة للعائد [نفسه] بما أنّها تضمّ العامل [خلّد] ومعموليه : العائد ومفسّره. وتبعا لذلك حدّد شمسكي (1981) الحيّز الذي يُربط فيه العائد بتوظيف مفهوم المقولة العاملة (Catégorie gouvernante) :

(6) المقولة العاملة : "أ" مقولة عاملة لـ "ب" إذا كانت "أ" المقولة الدّنيا التي تحتوي "ب" والعامل في "ب" والفاعل.

يضمّ حيّز الرّبط وفق هذا التّعريف العاملَ في المتغيّر والمتغيّرَ والفاعلَ، فلا يعتبر المركّب الإضافي [كتابه] مثلا مقولة عاملة للضّمير المتّصل لأنّه لا يضمّ فاعلا.

ويمكن أن نمثّل لهذا التّعريف بالبنيتين التّاليتين اللتين تأخذان بعين الاعتبار التّرتيبين [ف فا مف] و [فا ف مف] :

(7أ) [م أ [أ فا] ب]

[م أ [فا أ] ب]

باعتماد هذا التّحديد لحيّز الرّبط تمثّل الجملة برمّتها في (5) المقولة العاملة للعائد لأنّها المقولة الدّنيا التي تحتوي العائد والعامل فيه والفاعل [العلاّمة]. في هذا الحيّز يتقارن العائد إحاليّا مع مفسّره.

وإذا نظرنا في البنية (6) لاحظنا أنّ أثر المركّب الاسمي النّاتج عن التّحويل للمجهول يتقارن إحاليّا مع مفسّره [زيد] داخل المقولة العاملة التي تضمّ الأثر والفاعل المتضمّن في البناء للمجهول والعامل [قتل].

بهذه الملاحظات صاغ شمسكي مبدأ الرّبط الخاصّ بالعوائد على النّحو التّالي :

(7) العائد مربوط في مقولته العاملة.

فهل يمكن لهذا المبدإ أن يفسّر لحن الجملتين (9، 10) :

(8) *[أدرك المفتّشُذ أنّ الضّحية [قتلت نفسَهذ]]

(9) *[نفسُـهذ قام زيدٌذ]

يفسّر لحن الجملة (9) بخروج العائد [نفسه] عن مقولته العاملة [قتلت نفسه] التي تضمّ الفعل العامل في العائد والفاعل والعائد ليربط ربطا حرّا بالمفسّر [المفتّش] كما تبيّنه علاقة التّقارن الإحالي مخترقا بذلك مبدأ الرّبط (8). أمّا لحن الجملة (10) فلا يفسّره هذا المبدأ لأنّ العائد ومفسّره موجودان في البنية العامليّة نفسها، لذا احتيج في نظريّة الرّبط إلى توظيف مبدإ التّحكّم المكوّني (c-command) :

(10) <u>مبدأ التّحكّم المكوّني</u> : "أ" تتحكّم مكوّنيا في"ب" إذا كانت :

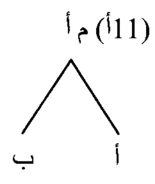
- "أ" لا تشرف على "ب" و "ب" لا تشرف على "أ".

- العقدة الفرعيّة الأولى المشرفة على "أ" تشرف كذلك على "ب".

(Chomsky : 17،1987)

يقبل هذا المبدأ التّمثيل التّالي :

(11أ) م أ



فإذا طبّقنا هذا المبدأ على البنيتين السّابقتين (5 و 6) اللتين نذكر بهما هنا :

(5) [خلّد العلامةُ ذ نفسَـهُ ذ]

(6) [قُتل زيدٌ ذ أثـ ذ]

لاحظنا أنّ المفسّر (العلامة في 5، وزيد في 6) يتحكّم في العائد (نفسه في 5 وأثر المركّب الاسمي في 6) لأنّهما خاضعان لإشراف عقدة واحدة يمثّلها المركّب الفعلي [م ف[ف فا] مف]. وهذا يعني وجوب سبق المفسّر للمتغيّر.

بذلك يفسّر لحن الجملة (10) باختراقها مبدأ التّحكّم المكوّني بما أنّ العائد يوجد في موضع أعلى يُشرف فيه على مفسّره. وقد سبق للنّظريّة النّحويّة العربيّة أن عبّرت عن هذا المبدإ باشتراط أسبقيّة المفسّر على المضمر، فأصل الإضمار عند نحاتنا أن يتقدّم المفسّر لفظا تحقيقا أو تقديرا، وبمقتضى ذلك صاغوا القيد التّالي :

(11) لا إضمار قبل الذكر. (الاستراباذي، شرح الكافية، I/ 80)

واضح إذن أنّ منظومة الرّبط تعتمد في تحديدها للحيّز المحلّيّ مقياسين اثنين : مقياس عامليّ يظهر بوضوح في اعتمادها مفهوم المقولة العاملة والفاعل، ومقياس دلاليّ يقوم على علاقة التّقارن الإحاليّ.

1. 2. ربط الضّمير :

نظر شمسكي كذلك في ربط الضّمائر فلاحظ أنّها تختلف عن العوائد.

نوضّح ذلك باعتماد البنية التّالية :

(12) [تتمنّى الأمّ ذ [أن [ترى أطفالها ذ متفوّقين]]

نلاحظ أنّ الضّمير المتّصل في (13) يأخذ إحالته من اسم واقع خارج مقولته العاملة التي يمثلها الإسناد الفرعي [ترى أطفالها ذ متفوّقين] حيث يوجد الضّمير والفاعل (الضّمّ الصّغير) والعامل. فيكون ربط الضّمير مخالفا لربط العائد بما أنّ الضّمير يتحرّك خارج حدود مقولته العاملة، في حين يلزم العائد حدود مقولته. وباعتماد هذه الملاحظة صاغ شمسكي مبدأ ربط الضّمير على النّحو التّالي :

(13) الضّمير حرّ في مقولته العاملة.

يتوقّع هذا المبدأ لحن ما يلي :

(14) أ. *[تحبّ الأمُ ذ إيّاها ذ]

ب. *[إيّاها ذ تحبّ الأمُ ذ]

حيث يفسّر اللّحن باختراق الجملتين مبدأ الرّبط (14)، إذ رُبط الضّمير في كليهما داخل مقولته العاملة التي تمثلها الجملة برمّتها. كما تخترق الجملة (15ب) شرط أسبقيّة المفسّر على الضّمير كما نصّ عليه مبدأ التّحكّم المكوّني.

يكون الضمير والعائد وفق المبدأين (8 و14) في توزيع تكامليّ فلا يمكن أن يتحقّق الضّمير في موضع يتحقّق فيه العائد ولا يمكن أن يتحقّق العائد في موضع خاصّ بالضّمير بما أنّ الحيّز الذي يحقق فيه العائد إحالته هو الحيّز نفسه الذي يخرج عنه الضّمير ليجد مفسّره .

ويمكن أن نلاحظ ظاهرة التّوزيع التّكاملي هذه في المثالين التاليين :

(15) أ. [سبّب العاملُ ذ لنفسه ذ المشاكلَ]
ب. *[سبّب العاملُذ لهذ المشاكلَ]

(16) أ.[سبّب العاملُذ لصديقهذ المشاكلَ]
ب. *[سبّب العاملُذ لصديق نفسهذ المشاكلَ]

فنلاحظ من خلال (16أ وب) أنّ الموضع الذي يطلب عائدا يمنع ظهور الضّمير، والعكس كذلك صحيح، فالموضع الذي يطلب ضميرا يمنع ظهور العائد كما يبيّنـــه المثالان (17أ وب). هذه الظّاهرة هي التي تفسّر لحن البنيتين (16ب و 17ب).

إلاّ أنّ حيّز الرّبط الذي حُدّد بمفهوم المقولة العاملة يضعف في الأمثلة التّالية :

(17) [يجذب المغناطيسذ المعدن [م ح إليهذ]]
(18) [سبّب العاملذ طرد [م ا زميلهذ]]
(19) [The students$_i$ saw [$_{NP}$their$_i$ friends]]

raʔā-PAST DET tlām ð īu-NOM [ʔasˁdiqāʔa]-ACC hum

[رأى التّلاميذذ أصدقاءهم ذ]

هذه الأبنية تحرج مبدأ ربط الضّمير، إذ نلاحظ أنّ الضّمير في هذه الحالات يُربــط في مقولته العاملة التي تضـمّ الـفاعل (المغناطيس في 18، العامل في 19، The students في 20) والضّمير، فيسلك بذلك سلوك العائد.

لتجاوز هذا الإشكال اقترح شمسكي (1987) تحديدا آخر لمفهوم المقولة العاملة :

(20) المقولة العاملة : "أ" مقولة عاملة في"ب" إذا كانت "أ" المقولة الدّنيا التي تحتوي "ب" و العامل في "ب"، حيث "أ"= م ا أو م ح أو ج.

فيصبح مفهوم المقولة العاملة (21) أبسط من مفهوم المقولة العاملة (7) كما صيغ سنة (1981) بما أنّه يقصي مفهوم الفاعل ويأخذ بعين الاعتبار ظاهرة تحرّك الضّمير خارج مقولته العاملة. يكون بذلك حيّز ربط الضّمير في المثال (18) هو المركب الحرفي، أمّا في المثالين (19، 20) فيمثله المركب الاسمي باعتباره البنية الوظيفيّة الدّنيا التي تضمّ العامل في الضّمير والضّميرَ ممّا يسمح بربطه خارج مقولته العاملة.

1. 3. ربط التّعبير المحيل :

ننظر في هذا المبحث في ربط المركّبات الاسميّة التي لا تكون ضمائر ولا عوائد، ويطلق عليها شمسكي مصطلح التّعابير المحيلة (Referring Expressions) :

(21) [إنّ التّلميذ$_i$ يحترم المعلّم$_j$]

نلاحظ أنّ التّعبيرين المحيلين (التّلميذ، المعلّم) لهما خصائص إحاليّة ذاتيّة حسب ما تبيّنه القرائن الإحاليّة، فيستقلاّن عن كلّ مفسّر، لذلك اعتبرهما شومسكي حرّين فلا يحتاجان إلى حيّز المقولة العاملة. وصاغ بمقتضى ذلك مبدأ الرّبط الثّالث :

(22) التّعبير المحيل حرّ.

يتوقّع هذا المبدأ لحن الجملتين (24 و25) :

(23) * [إنّه$_i$ يحترم المعلّم$_i$]

(24) * [إنّ معلّم اللّغة العربيّة$_i$ يحترم المعلّم$_i$]

فنلاحظ أنّ ربط التّعبير المحيل (المعلّم) بالضّمير في الجملة (24) وربطه بالتّعبير المحيل في (25) ربطا داخل حدود البنية الإعرابيّة يؤدّي إلى خرق المبدإ (23) وبالتالي إلى لحن الجملة.

2. أبنية مشكلة :

لكن واجهت نظريّة الرّبط شأنها شأن بقيّة المـنظومات أبنية مشكلة شكّكت في نـجاعتها وفي كفايتها التّفسيريّة، لذلك نمرّ إلى توسيع الحقل الاختباري لهذه النّظريّة لتحديد مدى قدرتها على استيعاب معطيات من العربيّة.

2. 1. أبنية مشكلة تحرج فرضيّة التّوزيع التّكامليّ :

رأينا في المبحث السّابق أنّ مبدأي ربط العائد والضمير يؤولان إلى توزيع العائد والضّمير توزيعا تكامليّا فلا يمكن للواحد منهما أن يتحقق في موضع يتحقق فيه الآخر. ويُعدّ ذلك من أهمّ التّوقعات التي توصّل إليها شمسكي (1981)، إلاّ أنّه توقع تدحضه البنيتان التّاليتان :

(25) أ. [اعتقد التّلميذانذ [أنّ كليهماذ سيعاقب]]
ب.[اعتقد التّلميذانذ [أنّــهماذ سيعاقبان]]

(26) أ. [شاهد الأطفالذ [صور بعضهم بعضاذ]]
ب.[شاهد الأطفالذ [صور بعضهمذ]]
ج.[شاهد الأطفالذ [صورهمذ]]

نلاحظ أنّ العائد في (26أ، 27أ، 27ب) ورد مضافا إليه غير مربوط في مقولته العاملة التي يمثلها المركّب الإضافي، بل يخرج عنها مخترقا مبدأ ربط العائد الذي اقترحه شمسكي، وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى الضمير المتّصل في (26ب، 27ج) حيث ورد بدوره مضافا إليه مربوطا خارج البنية الإضافيّة. هذه الخاصيّة المشتركة بين الضمير والعائد في (26 و27) هي التي تسمح بتعويض العائد بالضمير تعويضا يحافظ على طريقة توزيع القرائن الإحاليّة وعلى نحويّة البنية، على عكس ما رأينا في (16 أ و ب، 17 أ وب) حيث أدّت عمليّة التعويض إلى بنية لاحنة إذا حافظنا على التّقارن الإحالي نفسه، ونعيدهما هنا للتّذكير :

(16) أ. [سبّب العاملذ لنفسهذ المشاكل]
ب.*[سبّب العاملذ لهذ المشاكل]

(17) أ. [سبّب العاملذ لصديقهذ المشاكل]
ب.*[سبّب العاملذ لصديق نفسهذ المشاكل]

إنّ المقارنة بين (26 و27) وبين (16، 17) تضعف فرضيّة التّوزيع التّكامليّ بين العائد والضّمير، وهذا يعني أنّهما يسلكان سلوكا واحدا في الرّبط، فإذا اعتمدنا حيّز الرّبط كما صيغ في (21)، حيث تضمّ المقولة العاملة العامل والمتغيّر فحسب، كان العائد والضّمير حُرّين في مقولتيهما العاملة التي يمثّلها المركّب الإضافي، فيخترق العائد في هذه الحالة مبدأ الرّبط التّوليدي الذي ينصّ على ربط العائد داخل مقولته العاملة.

ويزداد الإشكال تعقّدا مع الجملتين التّاليتين :

(27) [قام الرّجلذ هوذ نفسهذ]
(28) [هندذ [قامت هيذ نفسهاذ]]

ففي حالة التّوكيد في العربيّة يمكن أن يحضر الضّمير والعائد جنبا إلى جنب، ويؤول ذلك آليّا إلى ربطهما على نحو واحد لأنّ مفسّرهما واحد (الرّجل في 28، هند في 29) حسب ما يبيّنه التّقارن الإحاليّ. فلا تحرج البنيتان فرضيّة التّوزيع التّكاملي فحسب، بل تحرج كذلك مبدأ ربط العائد والضّمير (1981). فإذا كان الضّمير والعائد في (28) يتقارنان إحاليّا مع المفسّر نفسه فهذا يعني أنّهما يخضعان لمبدإ واحد وهو الرّبط داخل المقولة العاملة التي تمثلها الجملة برمّتها،

أي إنّ الضّمير هنا يسلك سلوك العائد في تحقيق إحالته. وأمّا في (29) فالضمير والعائد كلاهما يربطان ربطا حرّا في مقولتهما العاملة، فيسلك العائد في هذه الحالة سلوك الضمير خاصّة أنّ ربطه بالضمير المنفصل (هي) داخل حدود المقولة العاملة لا يرفع عنه الإبهام.

وقد تمّ رصد حالات مماثلة في الانجليزيّة تخترق ظاهرة التّوزيع التّكامليّ، فتسمح للضّمير أن يرد في الموضع الذي يمكن أن يرد فيه العائد الذّاتي دون أن يخلّ ذلك بقيمتيهما الإحاليّتين داخل الجملة : (رولاند ورينهارت،1993، 662)

(29)

[Max $_i$ saw a gun near himself $_i$ / him$_i$]
Max-NO M ra ?aa DET musaddasan qurba nafsihi/hu-ACC
[رأى زيد ذ مسدّسا قربـــه ذ /* نفسه ذ]

(30)

[Max $_i$ likes jokes about himself $_i$ / him $_i$]
Max- NOM yuħibbu [muzāħa-PL ʕan nafsihi / hu]- ACC
* [يحبّ زيدذ المزاح عن نفسهذ/ ــهذ]
[يحبّ زيدذ أن يمازحوهذ /* نفسهذ]

اعتبر ساغ وبولار، (Sag and Pollard 1994) هذه الحالات حالات استثنائيّة، أمّا شمسكي (1987) فقد تمسّك بما أفرزته نظريّة الرّبط (1981) واقترح لحلّ الأمثلة المضادّة الخاصّة بربط الضّمير تـوظيف مفهوم المقولة العاملة (21) كـما صيغ سـنة (1987) وهــو حــيّز يـضمّ الضّمير وعامله فحسب، فيكون الضّمير في المثال (27ج : شاهد الأطفالذ صورهمذ) حرّا في مقولته العاملة التي يمثلها المركّب الإضافي [صورهم]. واقترح لحلّ الأمثلة المضادّة الخاصّة بربط العائد توظيف مفهوم المقولة العاملة (7) كما صيغ سنة (1981) وهو حيّز يضمّ العائد وعامله والفاعل، فلا تخترق بذلك البنية (26أ، 27أ،ب) مبدأ الرّبط (8) الذي ينصّ على ربط العائد في مقولته العاملة.

لكنّ هذا الحلّ حسب رأينا غير متناسق لأنّه لا يقدّم تصوّرا موحّدا لحيّز الرّبط، إضافة إلى ذلك فإنّه لايحلّ إشكال ربط الضمير في بنية التّوكيد (28. قام الرّجلذ هوذ نفسهذ) حيث يكون مربوطا في مقولته العاملة سواء اعتمدنا مفهوم المقولة العاملة (7) أو (21)، ولا يحلّ كذلك إشكال ربط العائد في (26 أ.[اعتقد التّلميذانذ [أنّ كليهماذ سيعاقب]]) حيث يربط ربطا حرّا في مقولته العاملة.

في هذا السّياق قدّم رولاند ورينهارت (1993) مقاربة دلاليّة إعرابيّة لظاهرة الرّبط وظّفا أثناءها مفهوم الدّور المحوري (Thematic role).

فكيف تحلّ هذه المقاربة إشكال التّوزيع التّكامليّ بين الضّمير والعائد؟
لتوضيح ذلك ننظر في المثالين التاليين اللذين لا يخرقان التّوزيع التّكاملي :

(31) أ. [الكاتبُذ ينتقد نفسَهذ]
ب .*[الكاتبُذ ينتقدهذ]

نلاحظ في هذه الحالة أنّ العائد [نفسه] والمفسّر [الكاتب] كليهما يلعب دورا محوريّا مستقلاّ توافقه وظيفة إعرابيّة مستقلّة، فالمفسّر [الكاتب] يلعب دور المُحدِث (Agent) الذي توافقه إعرابيّا وظيفة الفاعل. ويستقلّ العائد بدور المتحمّل (Patient) الذي توافقه وظيفة المفعول. هذه الظّاهرة هي التي تفسّرتعذر تعويض العائد بالضّمير كما تبيّنه الجملة اللاحقة (32 ب).

أما الجملة (27ب) التي نذكّر بها هنا :

(27ب) [شاهد الأطفالُ ذ صورَ بعضهمذ]

فتختلف من حيث بنيتها المحوريّة والإعرابيّة عن الجملة (32)، فالعائد [بعضهم] ينضوي ضمن الدّور المحوريّ للمركّب [صور بعضهم] وينضوي عامليّا ضمن المركّب نفسه الواقع مفعولا به، في حين يلعب مفسّره (الأطفال) دورا محوريّا مستقلاّ هو دور المُحدِث، توافقه وظيفة إعرابيّة مستقلّة عن كلّ مركّب نحويّ فرعي هي وظيفة الفاعل.

ونلاحظ الظّاهرة نفسها مع الضّمير في (27ج) :

(27ج) [شاهد الأطفالُذ صورَهمذ]

إذ ينضوي الضّمير ضمن الدّور المحوريّ للمتحمّل وينضوي عامليّا ضمن المركّب الإضافي [صورهم] الواقع مفعولا به. ويفسّر إمكان تعويض العائد للضّمير في (26 و 30 و31) على النّحو نفسه.

نستنتج إذن حسب مقاربة رولاند ورينهارت أنّ الإطار البنيويّ الوحيد الذي يكون فيه العائد في توزيع تكامليّ مع الضّمير هو الذي يستقلّ فيه الضّمير والعائد بدور محوريّ وبوظيفة إعرابيّة مباشرة داخل البنية.

أمّا إمكان تعويض العائد للضّمير فيتحقّق في حالة انضوائهما محوريّا ضمن دور من الأدوار التي ينتقيها الفعل وإعرابيّا ضمن معمول من المعمولات المباشرة للفعل. في هذه الحالة يخضع الضّمير والعائد لمبدإ ربط واحد فيخرجان عن حيّز مقولتيهما العاملة التي تضمّهما وتضمّ عامليهما.

تبدو هذه المقاربة الدّلالية الإعرابيّة مناسبة لحلّ إشكال التّوزيع التّكامليّ، بل يمكن أن تفسّر إمكان تتابع الضّمير والعائد الذاتي التّوكيدي في العربيّة في الأبنية التي تعرّضنا لها سابقا :

(28) [قام الرّجلُ‌ز هوز نفسُهز]

(29) [هندٌز [قامت هيز نفسُهاز]]

حيث لا يضطلع الضّمير المنفصل ولا العائد الذاتي بدور محوريّ ولا بوظيفة إعرابيّة مستقلّة، بل ينضويان ضمن دور المحدث، وبالتّوازي مع ذلك فهُما إعرابيّا جزء من المركب التّوكيدي الواقع فاعلا، لذلك يُربطان في الحيّز نفسه.

2.2. أبنية مشكلة تخترق مبدأ ربط العائد :

برهن مانزيني ووكسلر (Manzini et Wexler، 1987) من خلال أمثلة من النّرويجيّة والسّويديّة إمكانيّة تنوّع ربط العائد في اللّسان الواحد، فيؤول ذلك إلى اختصاص كلّ عائد بحيّز ربط خاصّ. وقد لاحظ بيكا (Pica، 1987) أنّ العوائد المركّبة تكون محلّيّة أي تربط داخل مقولتها العاملة التي تضمّ العائد وعامله، في حين تكون العوائد البسيطة ذات إحالة بعيدة (Long distance anaphors) تخرج عن حدود هذه المقولة.

فكيف يجري الأمر في العربيّة، هل يُربط العائد دائما في حيّز مقولته العاملة كما أقرّته نظريّة الرّبط المعياريّة (1981) أم يتنوّع بتنوّع العائد كما بيّنه بيكا (1987) ؟

سننظر أوّلا في العائد الذاتي (Reflexive anaphor) من خلال الأمثلة التالية :

(33) [أهان زيدٌز نفسَهز]

(34) أ.[إنّ نجاح زيدز في هذه المهمّة [يتوقف على مدى الثقة [بنفسهز]]]
ب.[إنّ نجـــاح زيدز في هذه المهمّة [يتوقف على مدى الثقة بالنّفس ز/ر]]

(35) [خاطبتُز نفسيز قائلا : [يا نفسُ ز/ر لا تتردّدي]]

تستجيب الجملة (33) استجابة وافية لمبدإ ربط العائد كما رأينا في المبحث الثاني فلا يخرج عن حيّز مقولته العاملة التي تضمّ العائد والفعل العامل. لكن نلاحظ أنّ ربط العائد يقع بفضل الضمير بما أنّ العائد في العربيّة يختصّ بوروده مركّبا إضافيّا يكون فيه المضاف ضميرا يربط خارج حدود هذا المركّب. فنحتاج في هذه الحالة إلى تطبيق مبدأين من مبادئ الرّبط : مبدإ ربط العائد ومبدإ ربط الضمير.

أمّا الجملة (34أ) فإن كانت تستجيب لمبدإ ربط الضمير المتّصل بـ"النّفس" فإنّها تخترق مبدأ ربط العائد، إذ نلاحظ أنّ العائد الذاتي يُربط ربطا حرّا في مقولته العاملة التي يمثّلها المركّب الإسنادي الفرعيّ [يتوقف على مدى الثّقة بنفسه] بما أنّه المقولة التي تضمّ الفاعل (الضّمّ الصّغير) والعامل والعائد.

وحتّى إن اعتبرنا حيّز الرّبط هنا هو المقولة الوظيفيّة الدّنيا التي أقصت مفهوم الفاعل فإنّ العائد يبقى دائما حرّا في حيّز ربطه الذي يمثله في هذه الحالة المركّب بالجرّ [بنفسه]، فيسلك العائد في الحالتين سلوك الضمير.

لكن نلاحظ أنّ الاسم [النّفس] في (34ب) يمكن أن يسلك سلوكين مختلفين في الرّبط، إذ يمكن أن يتّخذ [زيدا] مفسّرا له كما يمكن أن يؤوّل تأويلا مطلقا فيستقلّ عن كلّ مفسّر داخل مقولته العاملة وداخل الجملة، وما ييسّر هذين التّأويلين هو عدم اقتران هذا الاسم بضمير متّصل يوجّه له إحالته. واضح إذن أنّ [النّفس] في العربيّة تشتغل كعائد إذا أفرغت من الإحالة واحتاجت إلى مفسّر يرفع عنها الإبهام[3]، وأمّا إذا حملت في ذاتها قوّة إحاليّة واستقلّت عن كلّ مفسّر انضوت ضمن صنف التّعابير المحيلة الذي يكون حرّا.

وتنسحب الملاحظة نفسها على الجملة (35) إذ يمكن أن يؤوّل الاسم [النّفس] تأويلا حرّا في حيّز مقولته العاملة باعتباره عائدا بسيطا. كما يمكن أن يؤوّل تأويلا حرّا باعتباره تعبيرا محيلا، إذ أخذ الخطاب في هذا السّياق شكل تخاطب "فأمكن أن يتبادل المتخاطبان دوريهما فينقلب المتكلّم مخاطبا والمخاطب متكلّما"(الشّاوش،2001، 1086)، هذا القلب في الأدوار هـوالذي يفسّر عدم طلب العائد لمفسّـر داخل الجملة في التّأويل الثاني.

هـذه الأمثلة الاختباريّة من شأنها أن تحرج مبدأ ربط العائد كما صاغه شمسكي (1981) وتحرج توقعات بيكا (1987) الذي ذهب إلى أنّ العوائد المركّبه تكون محلّيّة وأنّ العوائد البسيطة تكون ذات إحالة بعيدة. في حين لاحظنا أنّ العائد الذّاتي في العربيّة ـ سواء أكان بسيطا أم مركّبا ـ يمكن أن يكون ذا إحالة بعيدة فيخرج عن حدود مقولته العاملة كما رأينا في (34أ وب، 35).

ويمكن أن نوظّف المقاربة الدّلاليّة الإعرابيّة لرولاند ورينهارت (1993) في تفسير الأبنية السّابقة لنصوغ بمقتضى ذلك المقاييس المتحكّمة في ربط العائد في العربيّة.

يحتلّ العائد [نفسه] ومفسّره [زيد] في (33) دورين محوريّين توافقهما وظيفتان إعرابيّتان مستقلّتان أي إنّهما لا ينضويان ضمن مركّب نحويّ داخليّ، فـ"زيد" مُحدِث- فاعل والعائد متحمّل- مفعول، فيكون ربط العائد في هذه الحالة محلّيّا محدّدا بمقولته العاملة التي تضمّه وتضمّ عامله [أهان].

نقترح تبعا لذلك مقياس الرّبط التّالي :

(36) إذا استقلّ كلّ من العائد الذّاتي ومفسّره بدور محوريّ فإنّ العائد يُربط في مقولته العاملة.

---

2) يمكن أن تُؤول "الـ" في هذه الحالة معوّضة للضمير وهو ما يسمح بتصنيفها ضمن العوائد.

لكنّ هذا المقياس لا يستوعب ربط العائد الذاتي في البنية التّوكيدية للعربيّة :

(37) [ضربت [زيداد نفسهد]]

حيث يحتلّ المركّب التّوكيدي برمّته دورا محوريّا، فيضطلع العائد ومفسّره معا بدور المتحمّل. ونلاحظ أنّ العائد الذاتي التّوكيدي أقرب العوائد إلى مفسّراتها، فيكون حيّز ربطه ضيّقا جدّا بالقياس إلى العائد في الجملة (33). ولاستيعاب هذه الحالة وجب أن نعيد صياغة المقياس (36) على النّحو التّالي :

(36أ) إذا استقلّ كلّ من العائد الذّاتي ومفسّره بدور محوريّ أو حملا معا دورا محوريّا واحدا فإنّ العائد يُربط في مقولته العاملة.

في المقابـــل إذا كان العائد الذّاتي لا يستقلّ بدور محوريّ ولا بوظيفة إعرابيّـــة أساسيّة كما يحصل في البنية (34أ. [إنّ نجاح زيدد في هذه المهمّة [يتوقف على مدى الثقة بنفسهد]]) رُبط ربطا حرّا في مقولته العاملة شأنه شأن الضّمير. لاستيعاب هذه الحالة نقترح مقياس الرّبط التّالي :

(36 ب) إذا لم يستقلّ العائد الذّاتي بدور محوريّ فإنّه يُربط ربطا حرّا في مقولته العاملة.

نلاحظ إذن اختلاف حيّز ربط العائد الذّاتي في العربيّة، لذا احتجنا إلى مقياسين لتفسير ربطه. لكنّ المقياسين يعودان إلى مبدإ ربط العائد الذي اقترحه شومسكي (1981) ليصبح هذا المبدأ قابلا للتّقييس حسب تنوّع الألسن الطّبيعيّة.

سننظر الآن في كيفية ربط العائد التسويري (Quantifier anaphor) لتحديد مدى خضوعه لمقياسي ربط العائد الذاتيّ اللّذين اقترحناهما (36 أ، ب). لذلك نعيد النّظر في البنية التالية :

(26) [توقع التلميذاند [أنّ كليهماد سيعاقب]]

في هذه الحالة يخرج العائد [كليهما] عن مقولته العاملة [أنّ كليهماد سيعاقب] ليجد مفسّره مخترقا بذلك مبدأ ربط العائد لشمسكي (1981) الذي ينصّ على اكتفاء العائد بمقولته العاملة ليتمّ تأويله. في المقابل ينسحب المقياس (36 ب) الذي اقترحناه في هذا المبحث على ربط العائد التسويري في هذا المثال، إذ نلاحظ أنّ العائد لـيس من الأدوار المحوريّة التي يـنتقيها الــفعل الرّئيسي (توقع) في حين يمثّل مفسّره دورا محوريّا مستقلاّ ينتقيه الفعل الرّئيسيّ، لذا يربط العائد التّسويري في هذه الحالة ربطا حرّا في مقولته العاملة شأنه شأن الضّمير.

أما المثال التّالي فيطرح إشكالا :

(38) [أعجبتني [اللوحات الزّيتيّةد بعضهاد]]

إذ من المتوقع أن يخضع للمقياس (36أ) الذي اقترحناه فيُربط العائد داخل مقولته العاملة لاضطلاعه مع مفسّره بدور محوريّ واحد. غير أنّ خصوصيّة البنية البدليّة القائمة على تكرار العامل تجعل العائد والمفسّر كليهما يستقلّ بدور محوريّ في شبكتين محوريّتين مختلفتين : واحدة تخصّ الفعل المتحقق لفظا وأخرى تخصّ الفعل المضمرالعامل في البدل كما تبيّنه البنية الأصل التّالية :

(38أ) [[أعجبتني اللوحات الزّيتيةi] [أعجبني بعضهاi]]

ولا يمكن للمقياس (36ب) الذي اقترحناه أن ينسحب على البنية البدليّة لأنّ العائد يستقلّ بدور محوريّ. يمكن أن نعدّ هذا النوع من الأبنية حالة استثنائيّة يربط فيها العائد التسويري ربطا حرّا في مقولته العاملة خاصّة بعد أن قلّ استعمالها في العربية الحديثة وتحوّلت لتأخذ شكل البنية الاستئنافيّة[4].

نستنتج إذن أنّ العائد الذاتي والعائد التسويري في العربية يخضعان لمقياسي الرّبط (36أ و36 ب) مع اعتبار حالة البدل حالة استثنائيّة. ونعدّ هذه المقاييس أقدر اختباريّا على استيعاب خصائص ربط العائد في العربيّة من مبدإ ربط العائد لنظريّة الرّبط المعياريّة (1981)، وهذا يعني أنّ ما اقترحه شمسكي يخرج عن الكلّيّات ليدخل ضمن مقاييس التّغيّر.

2. 3. حالة أسبقية المتغيّر في البنية المنجزة :

هي حالة تخترق مبدأ التّحكّم المكوّني الذي ينصّ على أسبقيّة المفسّر على المتغيّر، وسننظر فيها باعتماد الأبنية التالية :

(39) [لا أدري أيّ صورة من صورهi سيختار عمروi]

(40) [Wich picture of himself$_i$ did John$_i$ buy]

يظهر بوضوح أنّ المفسّرين (عمرو، John) في (39 و40) وردا لاحقين للضّمير المتصل وللعائد، ورغم ذلك فالرّبط صحيح ممّا يشكّك في مشروعيّة أسبقيّة المفسّر على المتغيّر.

فكيف فسّرت التوليديّة هذا النوع من الأبنية المشكلة؟

يترك النقل في منوال التّحكّم والرّبط (1981) أثرا، غير أنّ شمسكي (1995) بدّل تصوّر الأثر بالنّسخة (Copy)، فيترك كلّ نقل نسخة ذات خصائص مطابقة للمفسّر وتظهرهذه النّسخة في الشكل المنطقي، ثمّ تخضع إلى الحذف في مستوى الشكل الصّوتي.

---

3) انظر في ذلك سميّة المكي (1999) : الأبنية القائمة على الإضمار والتفسير : حالة البدل، الملحق ص 118-123 (بحث مرقون).

نبيّن ذلك من خلال المثال التالي :

(41) [أيّ كتاب قرأ زيد]؟

يؤدّي نسخ المركّب بالاستفهام "أيّ كتاب" إلى تولّد التمثيل (41 أ) :

(41أ) [أيّ كتاب قرأ زيد أيّ كتاب]

ثمّ تشتغل قواعد التّأويل في الشّكل المنطقي لتفرز التمثيل التالي :

(41 ب) [[أيّ س] [س كتاب]]
[[أيّ س] [س كتاب] قرأ زيد [أيّ س] [س كتاب]]

وفي مستوى الشكل الصّوتي يتمّ حذف [س كتاب] الأولى و [أيّ س] الثانية لنحصل على التمثيل التالي (41 ج) [[أيّ س] قرأ زيد [س كتاب]]

بهذا التشكل يُردّ الاسم [كتاب] إلى موضعه الأصلي. فتيسّر نظريّة النّسخة توظيف آليّة إعادة البناء (Reconstruction) في معالجة البنيتين (39 و40) كما يلي :

تبدأ إعادة البناء بنسخ المركّب الاستفهامي نسخا يولّد التمثيلين التّاليين :

(39أ) [لا أدري [أيّ صورة من صوره] سيختار عمرو [أيّ صورة من صوره]]

(40أ) [[Wich picture of himself] did John buy [wich picture of himself]]

ثمّ تطبّق لاحقا قواعد التّأويل في الشكل المنطقي فيسند إلى النّسخ التّمثيل التّالي :

(39ب) [لا أدري [[أيّ س] [س صورة من صوره]] سيختار عمرو [[أيّ س] [س صورة من صوره]]]

(40 ب) [[[Wich x] [x picture of himself]] did John buy [[Wich x] [x picture of himself]]

وفي مرحلة موالية يتمّ حذف مكوّن موجود في الرّابط وآخر موجود في المربوط لنحصل على ما يلي :

(39ج) [لا أدري [أيّ س] سيختار <u>عمرو</u>ذ [س صورة من صوره‌ذ]]

(40 ج) [[Wich x] did <u>John</u>$_i$ buy [x picture of himself$_i$]

بذلك يصبح المفسّر المسطّر سابقا للضّمير المتّصل في (39ج) وسابقا للعائد في (40ج)، فتكون إعادة البناء ضروريّة في هذه الأبـنية إنقاذا لمبدإ أسبقيّة المفسّر على المتغيّر.

واضح إذن أنّ آليّة إعادة البناء التي جاءت في الأدنوية (1995) لا تختلف عن فرضيّة التقديم والتأخير التي وظّفتها النّظريّة النحويّة العربيّة، إلا أنها في التوليدية تشتغل على الشكل المنطقي وهو أمر متوقع في إطار البرنامج الأدنوي الذي استغنى عن البنية العميقة والبنية السطحيّة، أمّا في النظريّة النّحويّة العربيّة فتشتغل على الأصل والفرع.

2. 4. أبنية ملتبسة :

تواجه نظريّة الرّبط كذلك أبنية ملتبسة لا تتوقعها المبادئ التي وضعها شمسكي (1981). سننظر في هذا الإشكال في مستوى تأويل الضمير أوّلا ثمّ في مستوى تأويل العائد.

تطّرد القراءة الملتبسة للضّمير المتّصل في حالات حذف المركب الفعلي وهو ما نلاحظه في المثال التالي :

(41) [قال زيد إنّه يحبّ أمّه كثيرا وكذلك عمرو]

يتحقق الالتباس هنا في العبارة "كذلك" التي تختزل فيما تختزل ضميرا متّصلا، وتبعا لذلك تقبل الجملة (41) تأويلات مختلفة حسب العلاقة الرّابطة بين الضمير ومفسّره :

(41 أ) [قال زيدذ [إنّه يحبّ أمّهذ كثيرا]ر وقال عمرو [إنّ زيداذ يحبّ أمّ زيدذ كثيرا]ر]

[قال زيدذ [إنّـهذ يحبّ أمّـهذ كثيرا] ر وقال عمرو [إنّـهذ يحبّ أمّـــهذ كثيرا] ر]

فيؤوّل الضّمير في المركّب المحذوف تأويلا يوافق تأويله في المكوّن المتحقق لفظا، وذلك نتيجة التّطابق اللّفظيّ بين ما حذف وما تحقق لفظا كما تبيّنه القرينة الإحاليّة (ر). فأدّى التّقارن الإحالي بين كلّ الضّمائر إلى ربط يأخذ شكل سلسلة.

وتقبل الجملة (41) تأويلا آخر على النّحو التالي :

(41 ب) [قال زيدذ [إنّهذ يحبّ أمّهذ كثيرا] وقال عمروز [إنّ عمراز يحبّ أمّ عمرز كثيرا]]

[قـال زيـدذ [إنّـهذ يحبّ أمّـهذ كثيرا] وقال عمروز [إنّـــهز يحبّ أمّـــهز كثيرا]]

حيث لا يأخذ الضّـمير المتّصل المحذوف في هذه الحالة إحالته من "زيـــد"، بل يأخذ إحالته من ضمير ثان يقع داخل المركّب المحذوف ويستمدّ بدوره إحالته من مفسّره [عمرو]. ونلاحظ أنّ الضّمير في المركّب المعطوف عليه يقطع المسافة نفسها لتحقيق إحالته، فتُناظر العلاقة الرّابطة بين الضّمير

ومفسّره في المركّب المحذوف العلاقة الرّابطة بين الضّمير ومفسّره في المركّب المتحقق معجميّا في (41 ب) كما توضّحه أسهم الرّبط.

غير أنّ الجملة (41) تقبل قراءة أخرى يغيب فيها التّأويل التّناظري :

(41 ج) [قال زيد [إنّه يحبّ أمّه كثيرا] وقال عمرو [إنّ عمرا يحبّ أمّ زيد كثيرا]]

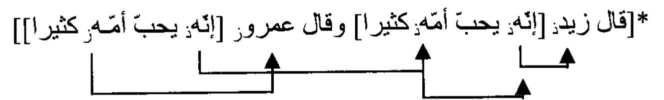
[قال زيدز [إنــهز يحبّ أمهر كثيرا] وقال عمرور[إنــهر يحبّ أمّهز كثيرا]]

فنلاحظ أنّ الضّمير المتّصل الأوّل يأخذ إحالة قريبة من المفسّر [عمرو]، أمّا الضّمير المتّصل الثّاني فيخرج عن المركّب المحذوف ليجد مفسّره [زيد] في المركّب المتحقق معجميّا، فيكون ربطه متسلسلا.

هذه التّأويلات المختلفة لا يتوقعها مبدأ ربط الضّمير لنظرية الرّبط المعياريّة، فرغم أنّ الضّمير في (41أ، ب، ج) حرّ في مقولته العاملة فإنّ ذلك لا يحلّ الالتباس ولا يتوقعه، بل لا يمكن لهذا المبدإ أن يتوقع لحن القراءة (41 د) :

(41د)*[قال زيدز [إنه يحبّ أمّهزكثيرا] وقال عمرو[إنّ زيدا يحبّ أمّ عمرو كثيرا]]

*[قال زيدز [إنّهز يحبّ أمّهر كثيرا] وقال عمرور [إنّهز يحبّ أمّــهر كثيرا]]



ويمكن أن نفسّر لحن هذا التّأويل بتقاطع أسهم الرّبط.

نتأمّل الآن المثال الموالي :

(42) [قال زيد إنـّه باع سيّارته وكذلك عمرو]

تناظر هذه الجملة بنيويّا الجملة (41)، إذن من المتوقع أن تقبل أربعة تأويلات : ثلاثة منها نحويّة وواحد لاحن على نحو ما رأينا في (41) :

(42) أ. [قال أحمدز [إنّه ز باع سيّارتهز] وقال رامي [إنّهز باع سيّارتهز]]

ب. [قال أحمدز [إنّه ز باع سيّارتهز] وقال راميي [إنّهي باع سيّارتهي]]

ج. *[قال أحمد ز [إنّه زباع سيّارتهي] وقال راميي [إنّهي باع سيّارتهز]]

د.*[قال أحمدز [إنّه ز باع سيّارتهز] وقال راميي [إنّهز باع سيّارتهي]]

حيث يمكن للضّميرين المتّصلين في المركّب المحذوف أن يتقارنا إحاليّا مع مفسّر بعيد [أحمد] كما يظهر في التّأويل (42أ) أو مع مفسّر قريب [رامي] كما في (42ب). أمّا ربطهما بمفسّرين مختلفين كما يبيّنه اختلاف القرائن الإحاليّة في (42ج ود) فيؤول إلى بنيتين لاحنتين.

نلاحظ من خلال هذه التّقليبات أنّ تأويل الضّمير في (42 أ و42 ب) يناظر تأويله في (41 أ و 41 ب) تباعا، وكذلك يناظر لحن البنية (42 د) لحن البنية (41 د). أمّا الرّبط في (42ج) فيؤدّي إلى بنية لاحنة لم نواجهها في (41 ج). فيتعذّر بذلك الحصول على تفسير ينتظم هذا النّوع من الأبنية.

ونلاحظ الالتباس نفسه مع العائد الذاتي المحذوف في البنية التناظريّة التّالية :

(43) [يعترف زيد ذ دائما أنّه ذ يؤثر نفسه ذ وكذلك عمرو]

(43) أ.[يعترف زيدذ دائما [أنّهذ يؤثر نفسهذ] ويعترف عمروز [أنّهز يؤثر نفسه ز]]

(43) ب.[يعترف زيدذ دائما [أنّهذ يؤثر نفسهذ] ويعترف عمرو [أنّهذ يؤثر نفسهذ]]

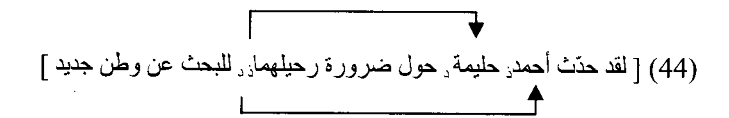
حيث يمكن للضّميرين في المركّب المحذوف أن يُربطا ربطا قريبا بالمفسّر [عمرو] كما يظهر في (43أ) أو ربطا بعيدا بالمفسّر [زيد] كما في (43ب).

ولكنّ مبدأ ربط العائد لشمسكي (1981) يتوقّع في هذه الحالة لحن التّأويل التالي بما أنّ العائد الذاتي الثاني [نفسه] قد خرج عن مقولته العاملة ليأخذ إحالة بعيدة :

(43 ج) *[يعترف زيدذ دائما [أنّهذ يؤثر نفسهذ] ويعترف عمروز [أنّهز يؤثر نفسه ذ]]

3. إشكال التّقارن الإحالي :

تقوم منظومة الرّبط على علاقة التقارن الإحالي التي تستعمل القرائن الإحاليّة للتعبير عن هذه العلاقة، إلاّ أنّ استيعاب هذه العلاقة يثير بدوره إشكالات أخرى من اليسير ملاحظتها في الأمثلة التالية :



(45) * [نحن {ذ، ز، د} نحترمنــي ذ]

(46) [هم { ذ،ر، ز } يحترمونه{*ذ /*ر/*ز/ د}]

تمثل الجملة (44) نموذجا للمفسّر المنشطر (Split antecedent، شمسكي،99،1995) حيث يتحقّق مفسّر الضمير المثنّى في اسمين واقعين في موضعين إعرابيّين مختلفين، لذلك يحمل الضمير (هما) قرينتين إحاليّتين (ذ، د) حيث تحيل القرينة (ذ) على المفسّر [أحمد] وتحيل القرينة (د) على المفسّر [حليمة].

أمّا الجملة (45) فلا تقبل التأويل بتقارن ضمير المتكلّم المفرد والمتكلم الجمع لأنّ المفسّر يحتوي المتكلّم المفرد، فلا يمكن تفتيته وعزل "أنا" عنه، فضمير المتكلّم الجمع (نحن) في العربيّة له سمات تجعل المتكلّم المفرد منضويا فيه لا منقطعا عنه. ولكن يمكن أن تكون البنية نحويّة في ألسنة أخرى يكون فيها ضمير المتكلّم المفرد غير منضو ضمن المتكلّم الجمع. ويقوم الرّبط في (46) كذلك على الانفصال الإحالي فيؤشّر للضّميرين بقرائن إحاليّة مختلفة.

وقد اعتمدنا في التعبير عن التّقارن الإحاليّ مقترح لاسنيك (1981 Lasnik) الذي يقوم على مفهوم المجموعة، إذ تحتوي المجموعة جملة من القرائن الإحاليّة تحيل كلّ قرينة فيها على عنصر من عناصر الاسم، فيؤدّي الاشتراك في قرينة واحدة بين الضميرين إلى لحن البنية كما يظهر في (45). وتمنع القرينة (د) الضمير المفعول "ــه" في (46) من التّقارن مع أيّ عنصر من عناصر مجموعة الضّمير الغائب الجمع : {ذ،ر،ز} حتّى تكون البنية نحويّة.

لذا وجب أن يستوعب شرط ربط الضمير بالضمير حسب لاسنيك ظاهرة عدم التّشابك الإحالي (Overlap in Reference) على النّحو التالي :

(47) يجب أن لا تتشابك القرينة الإحاليّة للضمير مع قرائن مفسّره.

ويعرّف لاسنيك (1981) التشابك الإحاليّ كما يلي :

(48) مجموعة القرائن الإحاليّة "أ" لا تتشابك مع مجموعة القرائن "ب" إذا كان تقاطع "أ" و "ب" فارغا (أ ∋ ب = 0).

فيمنع هذا التّشابك المرجعيّة المتداخلة مع ضمائر الغائب الجمع والمفرد :

(49) [هم {ذ، د، ر} يحترمونهم{*ذ/*د/*ر}{ز/س/ش}]

(50) [هوذ يحترمه*ذ/د]

لكن تضعف هذه المقاربة حسب رأينا في حالة المثال (51) حيث يمكن للضمير المتّصل (ـها) أن يتقاطع مع مجموعة قرائن الضمير (هما) في قرينة واحدة مخترقا ظاهرة عدم التّشابك الإحالي التي وضعها لاسنيك :

(51)

[يبذل زيدذ وهندد مجهودات كبيرة للارتقاء في عمليهماذد]، [وقد توفقاذد إلى حدّ الآن في الحصول على منصب هامّ لهاد]

في هذا السّياق اقترح رولاند ورينهارت (1993) خاصّيّة تمييزيّة بين حالات تشابك المرجع النحويّة واللانحويّة تكمن في طبيعة المحمول، فإذا كان

الضمير متعلّقا بمحمول جمعي وقع اعتماد القراءة القائمة على تشابك الإحالة، أمّا إذا كانت توزيعيّة تعذرت مثل هذه القراءة :

ويقوّيان هذا الزّعم بالمثالين التاليين :

(52)

[We$_{\{ij\}}$ elected me$_i$]
[naħnu-NOM ʔintaxabnā ni-ACC]
*[نحنذ انتخبنانيذ]

(53)

*[We $_{\{ij\}}$ voted me$_i$
naħnu-NOM sˀawwatnā ni-ACC
*[نحن{ذ، د، ر} صوّتنا ليذ]

فالفعل (To elect)محمول جمعيّ (Collective predicate) يسمح بتشابك الإحالة، أمّا الفعل (To vote) فهو محمول توزيعي يقتضي أن يصوّت كلّ فرد بصفة منفردة، وذلك ما يفسّر لحن المثال (53) الذي لا يقتضي تشابك الإحالة.

إلاّ أنّ هذه المقاربة تضعف في العربيّة نتيجة لحن البنية الموافقة لـ (52). ويمكن أن نستدلّ كذلك من خلال الجملة الموالية على أنّ تشابك الإحالة لا يتطلّب بالضّرورة المحمول الجمعيّ :

(54) [كلّ واحد منهم {ذ، د، ر} صوّت لهذ ليمثّل مجموعتهم]

فرغم أنّ الفعل "صوّت" في (54) ذو تأويل توزيعيّ فإنّ تشابك الإحالة بين ضمير الغائب المفرد وضمير الغائب الجمع لا يولّد بنية لاحنة.

أمّا ربط العائد في إطار مقاربة لاسنيك فيتطلّب تعادل مجموعة القرائن الإحاليّة على خلاف ما رأينا مع الضّمائر :

(55) [زيدذ معجب بنفسهذ]

(56) [الزّيدون{د،ذ،ز} معجبون بأنفسهم{د،ذ،ز} *{د،ذ} *{د،ذ،ز،س}]

(57) *[الزّيدون{د،ذ،ز} معجبون بنفسه*{د} *{ذ} *{ز}]

يعدّ التقارن الإحالي في المثال (56) في مستوى المجموعتين :{د،ذ} و{ د،ذ،ز،س} خاطئا لعدم تحقّق تعادل بين مجموعة القرائن الخاصّة بالعائد ومجموعة القرائن الخاصّة بالمفسّر. أمّا في المثال (57) فإنّ نتيجة التقاطع غير الكافية بين العائد ومفسّره تؤدّي إلى بنية لاحنة.

ولكنّ خصوصيّة العائد المركّب في العربيّة الذي يقتضي كما ذكرنا سابقا توظيف مبدأين للرّبط : مبدأ ربط العائد ومبدأ ربط الضمير تضعف مرّة أخرى

مطلب عدم التّشابك الإحالي في مستوى ربط الضمير في (55-57) لأنّنا في هذه الحالة إزاء التّعادل الإحالي وهو تعادل يعود إلى التصاق الضمير بالعائد.

3. الخاتمة :

بيّنّا في هذا البحث أنّ مبادئ نظريّة الرّبط موضوع شكّ، إذ تواجه عديد الأبنية المشكلة التي من شأنها أن تحول دون تحقيق تمثّل موحّد للواقع يرتقي بها إلى الكلّيّة. وقد اختبر عدد من اللّسانيّين مبادئ الرّبط التي اقترحها شمسكي (1981) فوقفوا على ضرورة إعادة صياغة هذه المبادئ وتدقيقها لـتشمل أكبر عدد من المعطيات، واختبرنا بـدورنا نظريّة الرّبط بتشغيلها على أبـنية من العـربيّـة فلاحظنا ضعف فرضيّة التّوزيع التّكاملي بين الضّمير والعائد، إذ يمكن للضمير أن يعوّض العائد دون أن يؤدّي ذلك إلى تغيير تأويل البنية أو لحنها.

وبرهنا من خلال أمثلة متنوّعة من العربيّة نجاعة المقاربة الدّلاليّة الإعرابيّة لرولاند ورينهارت (1993) التي ترى أنّ الإطار البنيويّ الوحيد الذي يكون فيه العائد في توزيع تكامليّ مع الضّمير هو الذي يستقلّ فيه العائد والضّمير بدور محوريّ وبوظيفة إعرابيّة داخل البنية. بل لاحظنا أنّ الـعائد والضّمير في العربيّة يمكن أن يتواجدا معا في بنية التّوكيد، وهذه الظّاهرة من شأنها أن تضعف مبدأي ربـط العائد والضّمير (1981).

وفي مرحلة موالية وسّعنا المجال الاختباري لمبدإ ربط العائد كما اقترحه شمسكي (1981)، فلاحظنا عدم قدرة هذا المبدإ على تفسير عديد الأبنية المشكلة من العربيّة، لذلك اقترحنا لاستيعابها مقياسين اثنين هما التّـاليان :

- إذا استقلّ كلّ من العائد الذّاتي ومفسّره بـدور مـحوريّ أو حملا معا دورا محوريّا واحدا فإنّ العائد يُربط في مقولته العاملة.
- إذا لم يستقلّ العائد الذّاتي بدور محوريّ فإنّه يُربط ربطا حرّا في مقولته العاملة.

نظرنا كذلك في حالة الأبنية التي تحرج مبدأ التّحكّم المكوّني بسبب سبق المتغيّر للمفسّر، وقد وظّف البرنامج الأدنوي لاستيعابها آليّة إعادة البناء التي لا تختلف من حيث التّصوّر عن فرضيّة التّقديم والتّأخير النّحويّة العربيّة.

وقفنا كذلك على أبنية ملتبسة تقبل تأويلات عدّة في حالتي ربط الضّمير والعائد، فتضعف القدرة التّكهّنيّة لمبادئ الرّبط (1981) ممّا قد يحول دون وضع نظريّة صارمة لاستيعابها.

وأخيرا تعرّضنا لإشكال التّقارن الإحالي، وبيّنّا أهمّيّة المقاربة التي اعتمدها لاسنيك (1981) القائمة على تصوّر المجموعات، لكنّ هذه المقاربة تواجه بدورها أمثلة مضادّة تجعل ما أدركته من نتائج منضويا في إطار المقاييس.

وفي سياق هذا الحرج الذي تواجهه نظريّة الرّبط تظلّ مبادئها في حاجة إلى مزيد الاختبار والضّبط لتحديد المقاييس المتحكّمة في هذه الظّاهرة حسب كلّ لسان، ويظلّ مقترح شمسكي (1981) حلقة أساسيّة في تدقيق النّظريّة وتوسيع مجالها الاختباريّ.

سميّة المكّي

المراجع

الاستراباذي (1996) : شرح الكافية، تصحيح وتعليق : يوسف حسن عمر، ط2 منشورات جامعة قاريونس، بنغازي.

الشاوش محمّد (2001) : أصول تحليل الخطاب في النظرية النحويّة العربيّة : " تأسيس نحو النصّ"، منشورات كلّيّة الآداب منوبة ضمن سلسلة اللسانيات، المجلّد 14، ط 1، تونس.

المكّي سميّة (2000) : الأبنية القائمة على الإضمار والتفسير : حالة البدل، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة بإشراف محمد صلاح الدّين الشريف، مرقون، كلّيّة الآداب منّوبة.

Chomsky Noam (1981) : Lectures on government and binding- Dordrecht : Foris.
(1987) .Concepts et conséquences de la théorie du gouvernment et du liage، in la nouvelle syntaxe, Ed. du Seuil, Paris.
(1993)A Minimalist Program for Linguistic Theory in Hale.K and keyser SI Eds, essays in honor of Sylvain Bromberger Cambridge, MIT Press، 1-52.
(1995)The Minimalist Program, the MIT Press, Cambridge Massachusetts, London.

Manzini MR and Wexler K (1987) : Parameters, Binding theory, and learnability. Linguistic Inquiry 18, 413-444.

Ouhalla Jamal (1999) : Introducing transformational Grammar : from principle and parameter to Minimalism, Second Edition. Oxford University Press, New York

Pica Pierre (1987) : On the nature of the reflexivization cycle. In McDonough J and Plunkett B. ed. Proceedings of the seventeenth annual meeting of NELS، vol.17, 483-500.

Reinhart Tanya and Reuland Eric (1993) : Reflexivity. Linguistic Inquiry 24, 657-720

Lasnik Howard (1981) : Essays on Anaophora. Linguistic Inquiry, 12, 39-53 .
(1999) Minimalist Analysis, 1st published Blackwell publisher

حوليات الجامعة التونسية – عدد 2009/54 ص ص 131 – 142

الاقتضاء في نظرية الفضاءات الذهنية

قضية الإسقاط

بقلم : **ريم الهمامي**
كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة القيروان

المقدمة

استقطبت ظاهرة الاقتضاء اهتمام العديد من الدارسين المناطقة واللسانيين والعرفانيين. ولمّا كانت عناية هؤلاء بالاقتضاء متنوعة ومختلفة باختلاف منطلقاتهم وأهدافهم، فإننا ارتأينا أن نعرض لقضية من القضايا التي طرحها مبحث الاقتضاء في الجملة المركبة تحديدا، وأن نقدم الحلّ الذي يقترحه فوكونيه(1985) [1] داخل ما عُرف بنظرية الفضاءات الذهنية.

فنحن ننوي في هذا المقال المساهمة بما لعله يساعد في الكشف عن الآليات الذهنية المتحكمة في ظاهرة دلالية وكيفية معالجة مقترح عرفاني لمشكل من المشاكل التي تطرحها.

وقد فرض علينا هذا الخيار أن نباشر هذا العمل بفقرة نخصصها للحديث عن قضية الإسقاط وعلاقتها بحساب مقتضيات الجملة المركبة.

لنفرغ في النهاية إلى بسط الحلّ الذي تقدمه نظرية الفضاءات الذهنية لهذا المشكل وكيفية معالجته.

1. الاقتضاء وقضية الإسقاط :

اتفقت أغلب الدراسات التي اهتمت بدراسة الاقتضاء (Gazdar. 1983, Levinson 1996, Yule 1979, على اعتباره من المعطيات الضمنية المحافظ عليها تحت عدد من الاختبارات أهمها النفي والاستفهام. فأقوال من قبيل :

1) Fauconnier,Gilles (1985) Mental Spaces. Aspects of Meaning Construction in Natural Language. The MIT Press. Cambridge

(1) أ)عاد زيد ضاحكا

ب) لم يعد زيد ضاحكا

ج) هل عاد زيد ضاحكا؟

تحافظ جميعها على نفس المقتضى وهو :

(2) وجود شخص يدعى زيدا

في كل من (1أ) و(1ب) و(1ج)، في حين تستلزم (1ب) و(1ج) :

(3) زيد عاد

إلا أن السؤال الذي نطرحه هو التالي :

هل يخضع حساب مقتضيات الجملة المركبة إلى نفس هذه الآلية؟

للإجابة عن هذا السؤال نتوسّل بمسألة طرحت في الأدبيات المنطقية وهي ما عرف بمبدأ التأليفية (Compositionality principle). وتعود جذور هذا المبدأ إلى تصور وضعه فريغه (Frege، 1971) يحدد على أساسه صدق الجملة على أنه حصيلة صدق مكوناتها على النحو التالي[2] :

(4) ج = م$_1$ + م$_2$ + م$_3$ + م$_ن$

↓ ↓ ↓ ↓ ↓

ص ج = ص م$_1$ + ص م$_2$ + ص م$_3$ + ص م$_ن$

وبناء على هذا التصور صيغت فرضية مفادها أن مقتضى الجملة المركّبة إنما هو حصيلة مقتضيات مكوناتها (Levinson، 1983، 185-186). إلا أن الإشكال يطرح عند محاولة تحديد بعض مقتضيات الجمل المركّبة. فالتثبت من المثال التالي :

(5) أ) يأسف زيد على عدم مشاهدة المباراة.

ب) لا يأسف زيد على عدم مشاهدة المباراة.

ج) لم يشاهد زيد المباراة.

يجعلنا ندرك أن الإثبات (5أ) والنفي (5ب) يحافظان على نفس المقتضى (5ج)"لم يشاهد زيد المباراة". في المقابل تجعلنا الجملة (6) أمام مشكل أساسي :

(6) لا يأسف زيد على عدم مشاهدة المباراة فهي لم تجر بعد.

---

2) ج : رمز الجملة، م : رمز مكونات الجملة، ص : رمز الصدق. انظر قائمة الرموز في نهاية المقال.

فمن البيّن أن جزءها الأول "لا يأسف زيد على عدم مشاهدة المباراة" يقتضي ما اقتضته جملة الإثبات (5أ) وجملة النفي (5ب) وهو المقتضى (5ج) (إجراء المباراة). في المقابل يُبطل (Defeasibility) جزؤها الثاني "فهي لم تجر بعد" هذا المقتضى. ولكن معالجة (6) ككل موحّد، يجعلنا ندرك أنها تقتضي "عدم إجراء المباراة".

وفي هذا المجال - مجال تحديد مقتضيات الجمل المركّبة - طُرحت مسألة إبطال المقتضيات في إطار ما عرف بنظرية الإسقاط (Projection problem). ولتفسير هذه الظاهرة، ميّز كارتتن(Karttunen، 1973، 174) بين :

- **أولا** : محمولات اصطلح عليها بالثقب[3] (Holes) تسمح بوراثة الجملة المركّبة لمقتضيات أجزائها، في حين تبطل الاستلزامات من قبيل :
- الأفعال التحقيقية (آسف، علم، كفّ"،...)
- الأفعال الاستلزامية (توصّل،اهتم،...)
- النفي

ومثال ذلك :

(7) أ) يعلم زيد أن صديقه عمرا شاهد المباراة.

ب) لم يعلم زيد أن صديقه عمرا شاهد المباراة.

حيث مثّل النفي ثقبا مرّ من خلاله المقتضى "شاهد زيد المباراة"، فورثت بذلك الجملة المركّبة مقتضيات أجزائها.

- **ثانيا** : محمولات تمنع مرور الاقتضاء وتسمح في المقابل بمرور الاستلزامات، وفي هذه الحالة يكون الحديث عن السدّادات (Plugs). ومن هذه السدّادات نذكر :

- أفعال القول والحكاية (قال، روى، حكى،...)
- الأفعال الإنشائية وغير الإنشائية عند أوستين(Austin،1970) نحو (استفهم، طلب، وعد،...)
- الأفعال المعبرة عن المواقف القضوية (زعم، اعتقد، ظنّ،...)

ولتوضيح عمل هذا الصنف الثاني نسوق المثال التالي :

(8) وعد زيد عمرا باصطحابه إلى الملعب.

---

3) خيرنا أن نترجم (Hole) بـ"الثقب" عوضا عن "ثغرة" التي تمثل ترجمة لـ(Slot).

فبناء على السدّاد "وعد"، فإن الجملة (8) لا تقتضي اصطحاب زيد عمرا إلى الملعب.

- **ثالثا** : محمولات تقوم بالدورين معا اصطلح عليها كارتنن بالمصافي (Filters)، فهي تمنع تحت عدد من القيود إبطال بعض المقتضيات وتحافظ على البعض الآخر. وقد حصر كارتنن (1973، 176) هذه المصافي في الروابط المنطقية فحسب :

(9) [إذا...{إذن، فـ}...]
[....و...]
[إما...إما...]

ولنا أن نضرب هذا المثال بيانا لذلك :

(10) إذا ذهب زيد إلى الملعب فإنه سيلتقي بعمرو.

فجملة الشرط (10) لا تقتضي ذهاب زيد إلى الملعب ولا لقاءه بعمرو، والسبب هنا أن جملة الشرط تفترض المقتضى افتراضا لا تحققا مما يعني أن جملة الشرط كلها لا تقتضي ذهاب زيد إلى الملعب.

غير أن الحلول التي تقدمها قضية الإسقاط والممثلة في عملنا هذا في التصنيف الثلاثي الذي اقترحه كارتنن[4] تبدو قاصرة. فمن المؤكد أن قضايا عديدة تظل قيد الطرح من ذلك أن قولنا :

(11) **صرّح** زيد بأنه **<u>وعد</u>** عمرا باصطحابه إلى الملعب.

لا يقتضي اصطحاب زيد عمرا إلى الملعب رغم وجود الثقب "صرّح". والسبب في ذلك اشتمال الجزء الثاني من الجملة (11) السدّاد "وعد" الذي يُبطل محافظة الجملة في كليتها على هذا المقتضى الذي يولّده رأس الجملة "صرّح".

ويُخيل لنا أن الأمر يقف عند هذا الحدّ من المشاكل، إلاّ أن الإمعان في إثبات إخفاق الحلّ الذي يقدمه كارتنن(1973) يدعونا إلى النظر في هذا المثال :

(12) **<u>يعتقد</u>** **<u>شارلي تشابلن</u>** أن تونس رفعت كأس العالم سنة 2004

فمن الواضح هنا أن وجود السدّاد "اعتقد" واسم العلم "شارلي شابلن" يُبطلان مقتضى حوزة تونس كأس العالم والسبب يعود إلى معرفتنا برحيل شارلي تشابلن قبل هذا التاريخ بكثير(توفي سنة 1977). ونزيد المسألة توضيحا من خلال المثال التالي :

---

4) خاضت العديد من الدراسات في قضية الإسقاط نذكر منها مقترحات كل من(Gazdar، Soames,1979، 1982).

(13) **صرّح شارلي تشابلن** أن تونس رفعت كأس العالم سنة 2004

فحاصل قراءة (13) لا يرجع إبطال المقتضى(حصول تونس على كأس العالم) إلى وجود السدّاد المعجمي "يعتقد" كما هو الحال في المثال(12)، بل يعود إلى افتراض مفاده أن الإنسان لا يستطيع أن يثبت شيئا بعد وفاته. وفي هذه الحالة نحن نحتكم إلى المقام وحيثياته لتفسير سبب إبطال المقتضى "حصول تونس على كأس العالم" الذي يولّده الثقب "صرّح" في (13).

وعلى هذا الأساس، يمكن أن نقول أن التصنيف الثلاثي الذي اقترحه كارتنن يقصي الاعتبارات الخارجية وما يمكن أن تتواضع عليه المجموعة من عدم إثبات شيء إلا بعد التحقق من وجوده أو عدمه، الأمر الذي يجعلنا نستنتج أن الحلّ الذي يقترحه كارتنن لمشكل مقتضيات الجملة المركبة، يبدو غير قادر على استيعاب هذا التداخل بين المعطيات اللغوية والمعطيات التداولية الحافة بالعملية اللغوية. وفي هذا الإطار يبدو البحث عن حلّ ثان أمرا مشروعا.

وتبعا لهذا، اخترنا أن نوضّح في فقرة ثانية كيف أن قضية الإسقاط المرتبطة بوراثة الجملة المركّبة لمقتضيات مركباتها يمكن أن تدرس في ضوء نظرية الفضاءات الذهنية عند فوكونيه.

2. طرح فوكونيه

سبق أن بيّنا أن المسألة الأساسية التي تعالجها قضية الإسقاط هي دراسة الاقتضاء داخل الجملة المركّبة. وسنعالج هذه الظاهرة في ضوء نظرية الفضاءات الذهنية لدى فوكونيه (1985، 85-108)، وقد وجدناها تهتمّ بهذه المسألة.

ونشير هنا إلى أنه رغم استثمار نظرية الفضاءات الذهنية ما جاءت به نظرية الإحالة عند نونبارق (Nunberg،1978) ونهلها من نظرية العوالم الممكنة لكريبك(Kripke،1972)، فإنها اعتبرَت نظرية عرفانية تهتم بوظيفة العمليات الذهنية في دراسة الظاهرة اللغوية التي دُرست داخل هذا المنظور على أنها تجريد ذهني للفضاءات بما هي علاقات بين الأبنية.

وبناء على ذلك، مثّل التخاطب ضربا من هذه الفضاءات التي يشيّدها المتكلم والمخاطب أخذا بعين الاعتبار دور الوظائف التداولية (Pragmatic functions) التي تسمح بالمرور من فضاء إلى آخر.

فبالعودة إلى منطلقات مقترح فوكونيه (1985،16-18)، تبيّنا أن القول يقوم عنده على فضاء مؤسس (Space Builder) ومحتوى قضوي. وتمثيل ذلك :

(14) يعتقد عمرو — أن زيدا شاهد المباراة

فضاء مؤسس — محتوى قضوي

ويقوم هذا المحتوى القضوي على علاقة بين مكوّن دلالي مثبت ومكوّن دلالي مقتضى من قبيل :

(15) يعتقد عمرو أن زيدا شاهد المباراة.

حيث يمثل :

(أ)مث <لا يشاهد زيد المباراة الآن >

المكوّن المثبت (نرمز له بـ مث)

في حين نعتبر :

(ب) ض < كان زيد يشاهد المباراة >

المقتضى (نرمز له بـ ض)

وتكشف هذه المكونات الدلالية (مث) و(ض) عن وجود عدد من العلاقات (نرمز لها بـ ع) داخل الفضاء(ورمزه ف) وهي علاقات سعى فوكونيه (1985، 86) إلى التعبير عنها وفق المفاهيم (Notations) التالية :

- مفهوم$_1$

ع/ف = علاقة دلالية متوفرة في الفضاء.

~ع/ ف = علاقة دلالية غير متوفرة في الفضاء.

وتوضيح ذلك أن قولنا :

"أنهى زيد مشاهدة المباراة".

يبرز أن العالم الذي تؤسسه الجملة(16) يحتضن المكونات الدلالية التالية :

(16) (أ) ض < شاهد زيد المباراة>.

مث < لا يشاهد زيد المباراة الآن

أما في العالم الذي تؤسسه جملة النفي :

(17) لم ينه زيد مشاهدة المباراة.

فإننا نلاحظ أن "مشاهدة المباراة"، الذي يمثل المقتضى(ض)، هو الذي يُقبل في حين يُعتبر المكوّن المثبت (مث) غير متوفّر في فضاء جملة النفي.

- مفهوم$_2$

ع! ف = علاقة دلالية محددة في الفضاء.

ع؟ف = علاقة دلالية غير محددة في الفضاء.

ولبيان هذا المفهوم الثاني نسوق المثال الموالي :

(18) يعلم عمرو ما إذا كان زيد قد أنهى مشاهدة المباراة.

(أ) < أنهى زيد مشاهدة المباراة>.

(ب) < لم ينه زيد مشاهدة المباراة>.

فمن البيّن هنا أن المكونات الدلالية (18أ) و(18ب) محددة في الفضاء المؤسس من قبل الجملة (18)، معنى ذلك أن مشاهدة زيد المباراة أو عدم مشاهدته يحددان بموجب معرفة عمرو وعلمه بذلك، في حين أن (18أ) و(18ب) غير محددين في الفضاء الذي تؤسسه جملة النفي التالية :

(19) لا يعلم عمرو ما إذا كان زيد قد أنهى مشاهدة المباراة.

فبموجب الفضاء المؤسس من طرف (19) فإنه :

- إما أن (18أ) أو(18ب) يحصل عليه من العالم المعرفي لعمرو.

- وإما أن (18أ) و(18ب) ممكنان بعيدا عمّا يعلمه عمرو.

وبالتوازي مع ما قدّمه من علاقات مفهومية، حاول فوكونيه(1985، 86-87) أن يميّز بين جملة من المفاهيم الإجرائية لتفسّير عملية إسقاط مقتضيات الجملة المركّبة :

(أ) الفضاء الحاضن (Parent space)

(ب) الفضاء المحضون (Daughter space)

(ج) الاقتضاء الصريح (Explicit presupposition)

(د) الاقتضاء الضمني(Implicit presupposition)

معتمدا في ذلك على عدد من القواعد (Rules) والمبادئ الإستراتجية (Strategic principles) واللوازم الواضحة (Obvions corollaires). وسنقوم، في مرحلة أولى، بعرضها نظريا ثم نشرع، في مرحلة ثانية، في تفسّيرها متوسلين في ذلك عددا من الأمثلة :

(أ) القواعد :

قا$_1$ = مث/ فـ$_م$[5] (المكوّن المثبت متوقّر في الفضاء المحضون).

قا$_2$ = ض/ فـ$_م$ (المقتضى متوقّر في الفضاء المحضون).

قا$_3$= ض/ فـ$_ح$ (المقتضى متوقّر في الفضاء الحاضن).

(ب) المبادئ الإستراتجية :

- م إس$_1$ = تجنّب ~ع/ ف وع/ف في الآن نفسه (تجنب التناقض داخل نفس الفضاء).
- م إس$_2$= بنية فضاء المحضون (فـ$_م$) والفضاء الحاضن (فـ$_ح$)[6] ممكنان بموجب الافتراضات الخلفية (Background assumptions) والاقتضاءات الضمنية (Implicit presuppositions).

---

5) فام : رمز الفضاء المحضون

6) فاح : رمز الفضاء الحاضن

(ج) اللوازم الواضحة :

- ل$_{1}$ = إذا ض/ فـ$_{ح}$ إذن ض/ فـ$_{م}$ بواسطة ق$_{2}$

(إذا كان المقتضى متوفّرا في الفضاء الحاضن، إذن يكون المقتضى متوفّرا في الفضاء الحاضن وفي الفضاء المحضون، وذلك بواسطة القاعدة الثانية التي تنصّ على توفّر المقتضى في الفضاء الحاضن).

- ل$_{2}$ = إذا ~ ض/ فـ$_{ح}$ إذن لا تطبق قا$_{3}$ استنادا إلى م إس$_{1}$

(إذا لم يتوفّر المقتضى في الفضاء الحاضن، فإن القاعدة الثالثة التي تنصّ على توفر المقتضى في الفضاء الحاضن لا تستخدم هنا، وذلك بموجب المبدإ الاستراتيجي الأوّل الذي يستوجب عدم التناقض داخل نفس الفضاء).

- ل$_{3}$ = إذا ض! فـ$_{ح}$ إذن تطبق قا3 استنادا إلى م إ س$_{2}$

(إذا كان المقتضى محددا في الفضاء الحاضن، فإن القاعدة الثالثة التي تنصّ على توفّر المقتضى في الفضاء الحاضن تطبق، وذلك بموجب المبدإ الاستراتيجي الثاني الذي يقرّ بإمكانية توفّر المقتضيات في الفضاء الحاضن بموجب الافتراضات الخلفية والمقتضيات الضمنية).

- ل$_{4}$= إذا ض؟ فـ$_{ح}$ إذن لا تطبق ق$_{3}$ استنادا إلى م إس$_{1}$

(إذا لم يكن المقتضى محددا في الفضاء الحاضن، فإن القاعدة الثالثة التي تنصّ على توفّر المقتضى في الفضاء الحاضن لا تطبق وذلك بموجب المبدإ الاستراتيجي الأوّل الذي يقرّ بتجنب التناقض داخل نفس الفضاء).

وبعد أن عرضنا هذه الجوانب النظرية، فإن البعد الإجرائي لهذا العمل يملي علينا البحث عن تمثيل لها، نحو :

(20) يعلم عمرو أن زيدا شاهد المباراة بين فريقي الصقور والنسور.

(أ) مث < أجريت المباراة بين فريق الصقور و فريق النسور>.

(ب) ض < شاهد زيد المباراة>.

يقوم القول(20) على تمييز بين الفضاء الحاضن(فـ$_{ح}$) "يعلم زيد" وفضاء آخر محضون يحتويه (فـ$_{م}$) هو "شاهد زيد"، في حين يمثل (20ب) مقتضى صريحا في الفضاء الذي تؤسسه الجملة(20) المتلفظ بها في زمان الخطاب ز على أنه معلومة خلفية حدثت قبل ز، فزيد شاهد المباراة قبل أن يعلم عمرو بذلك.

علاوة على ذلك، يطلب المقتضى (20ب) "شاهد زيد المباراة" ضمنيا (20أ) بناء على الفضاء المؤسس من طرف الجملة (20) واستنادا إلى التركيب "بين فريقي الصقور والنسور".

غير أن ما ننبّه إليه أن هذا المقتضى الضمني ليس حاصلا في الفضاء مستقلا عن الزمان الواقع قبل زمان التلفظ ز. ونتيجة لذلك، فإن المقتضى الضمني (20أ) يتأسّس في الفضاء المحضون(فـم) في أي زمان بعد ز، استنادا إلى التعريف (Defintion) التالي الذي قدّمه فوكونيه (1985، 86) :

(21) تع$_1$: إذا كان ع/فـم يقام في ز، فإن النتيجة الحاصلة أن ع

هو اقتضاء صريح في فـم بعد ز.

وتفسّير ذلك بالعودة إلى المثال (20) أن المقتضى باعتباره علاقة دلالية متوفرة في الفضاء المحضون الذي تؤسّس له بنية "شاهد زيد"، يجعل (20أ) مقتضى صريحا في هذا الفضاء المحضون بعد زمان التلفظ بـ (20).

وبالتالي يحدد تع$_1$ (21) الاقتضاء الصريح في الفضاء المُدمَج (فـم) في زمان الخطاب ز على أنه معلومة خلفية تنشأ قبل زمان التلفظ، في حين أن الاقتضاء الضمني هو اقتضاء يتولّد في الفضاء المحضون (فـم) في زمان ز$_ن$ بموجب التركيب النحوي المضمّن في الفضاء الحاضن (فـح) ولا يقوم في الفضاء المحضون (فـم) باستقلال عن المعلومات الخلفيات التي تمثل الاقتضاء الصريح الذي ينشأ قبل ز، شريطة أن تكون الاقتضاءات الضمنية التي تتأسّس في الفضاء المحضون (فـم) في زمان ز$_ن$ هي اقتضاءات صريحة في أي زمان كان بعد ز$_ن$.

على أن ما بدا لنا هو أن هذه القواعد والمبادئ تمثل قيودا وشروطا لطفو (Flot) الاقتضاء ومروره من فضاء إلى آخر. ويؤكد فوكونيه على ضرورة أن لا يطفو الاقتضاء في جميع الأنحاء محافظة على المقتضيات في الفضاء الحاضن وفي الفضاءات المباشرة له. فقولنا :

(22) يعتقد عمرو أنه من المحتمل أن يكون زيد قد شاهد المباراة وإن كانت المباراة في الحقيقة لم تجر بعد.

يبرز أن المقتضى (ض)"شاهد زيد المباراة " يطفو من الفضاء المحضون الذي يؤسّس له العامل الجهي "من المحتمل" إلى الفضاء الحاضن المؤسس من طرف "يعتقد عمرو" من خلال م إس$_2$ (نذكر أن هذا المبدإ ينصّ على أن بنية الفضاء المحضون (فـم) والفضاء الحاضن (فـح) ممكنان بموجب الافتراضات الخلفية والاقتضاءات الضمنية). في حين يُمنع مرور هذا المقتضى إلى الفضاء الحاضن الذي تؤسّسه "في الحقيقة" من خلال م إس$_1$ الذي ينصّ على ضرورة تجنب التناقض من خلال التصريح في الجزء الثاني من الجملة (22) بعدم إجراء المباراة مما يؤدي إلى إبطال المقتضى (ض) (شاهد زيد المباراة) المتولّد عن الجهة "من المحتمل" وبسبب قوة الاستلزام "عدم إجراء المباراة".

ثم إن للمسألة معطى آخر. إذ يجب أن ننبّه إلى حالة ذكرها فوكونيه (1985، 105) وهي أن الاقتضاء "المتحوّل"(Transfer) يختلف عن الاقتضاء

"الطافي"، إذ من الممكن أن يحيل الاقتضاء المتحوّل على حالات يبدو فيها منتسبا إلى الفضاء المحضون (فـ$_{م}$) ولكنه في الحقيقة ينتمي إلى الفضاء الحاضن (فـ$_{ح}$)، على غرار هذا المثال الذي ورد على لسان محلل رياضي :

(23) لاحظوا في هذه الصورة كيف أن زيدا توقف عن إهدار الفرص وسجّل هدف التقوق لفريقه.

لمعالجة هذا المثال، نفترض أن هذا التعليق الرياضي ورد في هذا السياق :

- **السياق :**

زيد في الواقع لاعب يضيع الفرص المتاحة لتسجيل الأهداف، في حين يبرز في هذه الصورة المنقولة تلفزيا مسجلا لهدف انتصار فريقه.

وبناء على هذا السياق، تقتضي الجملة (23) :

- **الاقتضاء :**

ض : < كان زيد يخفق في التهديف>.

وتفيدنا هذه المعطيات في تحليل المثال(23) على النحو التالي :

- **التحليل :**

يبدو المقتضى ض (كان زيد يخفق في التهديف) صالحا في الفضاء الحاضن (فـ$_{ح}$) وغير صالح في الفضاء المحضون(فـ$_{م}$)، الذي يولّده فضاء الصورة التلفزية التي تعرض نجاح زيد في تسجيل هدف نصر فريقه.

إلا أن الأكيد عندنا أن هذا المثال يقوم على خرق صريح لـ ق$_{2}$ (المقتضى ض مقبول في الفضاء (فـ$_{م}$)). فمن الجلي أن المقتضى "كان زيد يخفق في التهديف" لا يحصل عليه في الفضاء (فـ$_{م}$) (فضاء الصورة التلفزية) رغم كونه فضاء مباشرا في حيز الفضاء المؤسس (فـ$_{ح}$) وهو فضاء العالم الواقعي.

وبما أنه ليس متحصلا عليه في الفضاء (فـ$_{م}$)، فإن المقتضى لا يمكن أن ينفذ إلى الفضاء الحاضن (فـ$_{ح}$) بموجب قا$_{3}$ و م إس$_{3}$. وبالتالي لا يمكن أن يكون مقبولا في الفضاء الحاضن (فـ$_{ح}$).

إلا أن المفارقة هنا تتمثل في كوننا في حاجة إلى الحصول على هذا المقتضى في الفضاء الحاضن أي فضاء العالم الواقعي.

لتحقيق هذا المقصد، نتبنى مبدأ التعيين عند فوكونيه (فوكونيه،1985، 3)، ومفاد هذا المبدأ :

(24) " إذا كان أ و ب (شيئين لهما نفس المعنى) مترابطين عبر وظيفة تداولية (وت) على النحو(ب= وت (أ))، فإن وصف أ يمكنه أن يستعمل لتعيين ب المقابل لـ أ.

وبناء على هذا المبدأ، لا يكون هناك خرق لـ قا$_2$، وبالتالي يكون المقتضى ض مقبولا في الفضاء (فـ$_ح$)) في المثال (23). فرغم كون وضعية الصورة الموصوفة مختلفة عن الوضعية الواقعية، فإن الاقتضاءات الصريحة والضمنية واحدة، وبذلك يكون زيد الذي كان يخفق في التهديف هو نفسه الذي سجل الهدف استنادا إلى الفعل"توقف" الذي يقتضي "لم يعد"، الأمر الذي يمكننا من الحصول على المقتضى في الفضاء الحاضن.

وإذا اكتفينا بما ورد في هذا التمثيل من تدقيقات، فإن نجاعة هذه المقاربة تبدو واضحة في قدرتها على تفسير الأقوال التي تبدو لنا متناقضة، بأن سعت إلى فرض تطابق بين سياقات إبطال المقتضيات والفضاءات الذهنية التي من الممكن المحافظة فيها عليها.

الخاتمة

كان قصدنا من هذا العمل أن نبرز أن مبدإ التأليفية لا يحلّ كل قضايا الإسقاط للأقوال الطبيعية غير الصورية، وأن لحلّ هذا مشكل وجوها عديدة. إلا أننا اقتصرنا على طرح فوكونيه لما رأينا فيه من طرافة تستحق العرض والتوضيح.

وتكمن طرافة هذا الطرح في إنه سعى إلى دراسة سياقات إبطال المقتضيات وسياقات المحافظة عليها على أنها فضاءات ذهنية.على أننا حرصنا على بيان أن تركيب الفضاءات الذهنية والعلاقات بينها مرتبط على نحو واسع باللغة ومكوناتها، فهي التي تؤسس الفضاء وتشيّده.

ولعل المبدأ الأساسي الذي قامت عليه نظرية فوكونيه هو التالي :

الفضاء القابل للاندماج في غيره هو فضاء مُدْمَجٌ، يقع تحت سيطرة الفضاء المُدْمِجِ لغيره وهو الفضاء الحاضن.إلا أن هذا الإدراج يحدد عبر التراكب النحوي لمكونات الجملة الواحدة.

فالثابت لدينا والذي لا يمكن أن تحجبه هذه التمثيلات الذهنية، أن التدرج من فضاء إلى آخر إنما هو تدرج من أبنية لغوية جزئية بسيطة إلى أبنية لغوية كلية مركّبة، وما تعدد الفضاءات إلا تمثيل محتمل لتعدد المولّدات سواء كانت لغوية أو تداولية.

ريم الهمّامي

قائمة الرموز :

أ،ب،ت = متغيرات ‏ ‏ مث = المكوّن المثبت ‏ ‏ قا = قاعدة/ قواعد

ج = جملة ‏ ‏ ض = المقتضى ‏ ‏ ل = اللازمة/اللوازم

م = مكونات الجملة ‏ ‏ ع = علاقة/ علاقات دلالية ‏ ‏ م اس = مبدإ / مبادئ إستراتيجية

ص= صادق ‏ ‏ ف = فضاء/ فضاءات

وت= وظيفة تداولية ‏ ‏ ف$_{ح}$ = الفضاء الحاضن ‏ ‏ ز= زمان التلفظ/ الخطاب

~ = نفي ‏ ‏ ف$_{م}$ = الفضاء المحضون ‏ ‏ تع = تعريف.

قائمة المراجع

- **Austin**, J.L (1970) : Quand dire c'est faire, SeuilParis.

-**Fauconnier**, G, (1985) : Mental spaces; Aspects of meaning construction in natural language, the MIT Press, Cambridge.

-**Frege**, G, (1892/1971) :" Sens et Dénotation ," pp 102-126, In, Ecrits logiques philosophies, Seuil, Paris.

-**Gazdar**, G, (1979) : Pragmatics, Implicature ,Presupposition and logical form, Academic Press, New York.

-**Karttunen,** L, (1973) :" Presupposition of Compound Sentences", pp 169-193, *Linguistic Inquiry*, V4.

-**Kripke,** S, (1972) : La logique des noms propres, trad.fr.P.Jacob & F.Recanati, 1980 Minuit, Paris.

-**Levinson, S.** C, (1983) : Pragmatics, Cambridge University Press ,Cambridge, London, New york.

-**Nunberg,** G, (1978) : The pragmatics of reference. Indiana University Linguistics Club, Bloomington, Ind.

-**Soames,** S. (1982 ": (How presuppositions are inherited : solution to the Projection problem". In Linguistic Inquiry13.V3

-**Yule,** G, (1996) : Pragmatics, Oxford University Press ,Oxford.

حوليات الجامعة التونسية – عدد 2009/54 ص ص 143 – 157

التوطئة في الشعر :

عتبة إطلاق أم تقييد ؟ (*)

بقلم : **حسين العوري**
كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات
جامعة منّوبة

تمهيد :

أضحت عتبات النصّ مبحثا متواترا في الدرس النقدي منذ أن فصّل القول فيها جيرار جنيت Genette) G.) [1]

وتشكّل التوطئة واحدة من هذه العتبات . ويهمّنا منها - في هذا البحث - التوطئة التي تتصدّر النصوص الشعرية لعلاقتها بإشكالية كثيرا ما شغلتنا ونحن نقرأ تلك النصوص أو ندرّسها. ولعلّ أفضل ما يجسّد تلك الإشكالية هذا السؤال المركزي و ملحقاته : أهي عتبة إطلاق أم تقييد؟ أهيّ أفق مغلق أم فضاء مفتوح؟ بعبارة أخرى : ماذا يمكن أن يغنم منها النصّ وقارئه ؟ وماذا يخسران على صعيد الدلالة والتأويل ؟ ما موجباتها؟ وما حدود فوائدها ؟ أ هي علامة تناغم أم هي أمارة صراع بين سلطتين : سلطة باثّ حاضر وسلطة متلقّ ضمني؟

هذه الإشكالية المركزيّة بتفرّعاتها دعتنا إلى النظر- انطلاقا من مدوّنة محدودة- في طبيعة هذه العتبة وأنماطها من جهة وفي علاقتها بالنصّ ومتلقّيه من جهة ثانية .

وقد أقمنا عملنا على ثلاثة عناصر . سعينا في أوّلها إلى ضبط مفهوم التوطئة قديما وحديثا وحدّدنا في ثانيها دلالة التوطئة في هذا البحث اعتمادا على

---

*) قُدّم هذا البحث في ندوة " النصّ وعتباته" التي انعقدت أيام6-7-8-مارس 2007 بقسم اللغة العربية وآدابها، بكلّية الآداب والعلوم الإنسانية، القيروان.

1) Gérard Genette : Seuils . Ed. du SEUIL, 1987

جداول رصدنا فيها أنواعها وأحجامها ومقاصد الشعراء منها. وهي المادّة التي سمحت لنا بولوج العنصر الثالث والنظر إلى هذه العتبة من زاوية وظائف الخطاب [2] والسعي إلى ضبط الحالات التي يكون فيها هذا الضرب من الخطاب الموطئ عتبة إطلاق وفتح آفاق حينا، وعلامة كبح وشارة تقييد حينا آخر. فعلنا كلّ ذلك عسانا نظفر بالأجوبة الملائمة على الإشكالية البارزة في عنوان هذا العمل .

ما تقدّم يسلمنا إلى جوهر الموضوع ويقتضينا النظر في النقاط التالية :

1- في التوطئة :

حقيقتها لغة واصطلاحا :

التوطئة - لغـة - مصدر من وطّـأ . جاء في اللسان وطّـأ الشيء : هيّأه [...] وسهّله . وتقول : وطّأت لك الأمر إذا هيّأته ...ووطّأت لك المجلس توطئة . والوطيء من كلّ شيء ما سهل ولان،حتّى إنّهم يقولون رجل وطيء ودابّة وطيئة،من باب المدح، يؤكّد ذلك ما جاء في الجديث النبويّ الشريف : ألا أخبركم بأحبّكم إليّ وأقربكم منّي مجالس يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا، الموطّؤون أكنافا الذين يألفون ويؤلفون. قال ابن الأثير : هذا مثل وحقيقته من التوطئة، وهي التمهيد والتذليل . وفراش وطيء : لايؤذي جنب النائم . والأكناف : الجوانب، أراد الذين جوانبهم وطيئة يتمكّن فيها من يصاحبهم ولا يتأذّى [3] [3]

والتوطئة- اصطلاحا- مفهوم ارتبط، قديما، بأبيات الشعر تكتب لإزالة غموض أبيات أخرى في الغرض ذاته .تلك هي حقيقتها في معجم النقد العربيّ القديم [4] حيث نقرأ : "التوطئة : أن ينظم شاعر أبياتا لاتكون واضحة الدلالة فيوطّئ لها آخر بأبيات، ومن ذلك أنّ أبا العبّاس بن مكنون رأى اهتزاز الثمار وتمايلها فأنشد مرتجلا :

حارت عقول الناس في إبداعها   ألسكرها أم شكرها تتـأوّد
فيقول أرباب البطالة تنثني   ويقول أرباب الحقيقة تسجد

فقال له الشيخ أبو البركات القميحي : ما الذي يدلّ على أنّهما في وصف الثمار؟ فقال : وطّئ أنت لهما، فقلت :

---

2) نستأنس في هذا السياق بمفهوم جاكبس (R.Jakobson) لوظائف الخطاب .
3) انظر لسان العرب، 333/15.دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط1، 1988.
3) أحمد مطلوب.معجم النقد العربي القديم :ج1 / 415 . دار الشؤون الثقافية العامّة . بغداد 1989.
4) أورده المصدر السابق عن نفح الطيب ج122/4.

يا من أتى متنزّها في روضة	أزهارها من حسنها تتوقّد
انظر إلى الأشجار في دوحاتها	والريح تنسف والطيور تغرّد
فترى الغصون تمايلت أطرافها	وترى الطيور على الغصون تعربد

ثم اتّسع مفهومها - حديثا - فخرجت من المنظوم إلى المنثور وتجاوزت وظيفتها مجرّد إزالة الغموض والإبانة عن المقصود إلى ما يناط،في العادة، بأنماط خطابية أخرى كالتمهيد والتقديم والمقدّمة والتصدير أيّا كان نوع التأليف. ذلك ما يفيده تعريفها في المفصّل في الأدب [5] يقول واضعه : " التوطئة هي ما يكتبه المؤلّف في مقدّمة بحثه تمهيدا للدخول في البحث، [فـ] يسلط فيها الأضواء على ما يكتب ويعدّ القارئ نفسيا لاستقبال ما هو مكتوب ." فلا غرابة أن تنوب عند البعض عن المقدّمة [6] وقد تتجاور مع المقدّمة لكنّها تسبقها في المقام [7]

إذا كانت تلك حقيقتها في العرف السائد اليوم، فما حدودها في بحثنا هذا ؟

يهمّنا من التوطئة في هذا البحث النصوص الواقعة بين عناوين القصائد ومتونها. وهذا تحديد يضيّق مجالها إذ يستثني التوطئة التي تتصدّر القصيدة جملة (عنوانا ومتنا) أو المجموعة برمّتها؛ لكنّه، في الوقت ذاته، يوسّع دلالتها إذ يفتحها على أنماط من الخطاب مخصوصة كالإهداءات (Dédicaces) أو التصدير(Epigraphe) أو التقديم (Instance préfacielle) وفق تسميات جيرار جنيت (G.GENETTE) [8].

تلك هي حقيقتها كما عبّرت عنها مقاصد أصحابها في مدونة بحثنا المتشكّلة من جميع ما ورد من خطابات بين عناوين القصائد ومتونها في أعمال خمسة شعراء هم : نسيب عريضة والشابّي والسياب وخليل حاوي وأمل دنقل.

2 - التوطئة في مدوّنة البحث : النوع والحجم والوظيفة

النّوع :

نريد بالنوع جنس الكتابة ومصدر الملفوظ. فالتوطئة، من حيث جنس الكتابة تصاغ - عادة - نثرا، وقد تأتي شعرا. وتلك هي حالها في مدوّنتنا. فقد صيغت جميعها نثرا إلاّ في ثلاث مناسبات مع الشاعر أمل دنقل. وقد تكون شعرا مستدعى على سبيل الشاهد. والتوطئة من حيث مصدر الملفوظ تكون ذاتية أو غيرية.

---

5) محمّد التونجي. المعجم المفصّل في الأدب ج1 / 294. دار الكتب العلمية، بيروت لبنان،1993.

6) انظر مثلا : كاظم جهاد / أدونيس منتحلا. إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1991- أو الشعر ومتغيّرات المرحلة ج2 [تأليف جماعي] – وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1986 .

7) انظر عبد اللطيف الحنّاشي/تطوّر الخطاب السياسي في تونس إزاء القضيّة الفلسطينيّة 1920- 1950 . تونس 2006 حيث سبقت التوطئة المقدّمة العامّة.

8) تراجع هذه الأنماط الخطابية في المرجع المحال عليه في الهامش (1).

والذاتية من صياغة الشعراء أنفسهم أمّا الغيرية فمستدعاة من مخزونهم الثقافي بمختلف روافده، فيحضر القول المشهور والمثل السائر والنبذة تقتطف من سيرة شعبية (قصّة الأمير سالم الزير مثلا، سيرة الملك الظاهر..) واللمعة تستدعى من كتب الأخبار للتعريف بأسطورة (إرم على سبيل المثال) والومضة تذكر بلحظة فارقة في تارخ البشرية (ميلاد المسيح عيسى بن مريم عليه السلام)...

الحجـم :

تنوّعت أحجام هذه النصوص الموطئة وتفاوتت المساحات التي احتلّتها من جسد النصّ. فقد تتقلّص فلا تتجاوز المركب الحرفيّ أو الاسمي كما هو حال التوطئة التي خصّ بها أمل دنقل قصيدته (من مذكرات المتنبّي) إذ اكتفى بالظرف (في مصـر)، أو قصيدة النعامى للشاعر نسيب عريضة حيث لم تتجاوز التوطئة عبارة (من أحلام الربيع)، وقد تتمدّد فتتجاوز الفقرات إلى الصفحات وتتحوّل إلى ضرب من الخطاب المقدّماتي،كما فعل خليل حاوي مع قصيديه (لعازر 1962) و(الرعد الجريح). ولكنها تتراوح، في العادة، بين الجملة والجملتين أو الفقرة والفقرتين.

الوظيفة :

تعني الوظيفة، في هذا السياق، مختلف المقاصد المناطة بما صيغ من التوطئات أو ما استدعي منها. فقد تكون للتفسير والشرح والتبرير، وقد تأتي للإهداء والتوثيق، كما تأتي للإيهام والإيحاء .. وقد تسهم في تشكيل معمار القصيدة. و هذه الوظيفة نادرة في حدود مدوّنة بحثنا ...

ولعلّ الجدول التالي يفصّل ما أجملنا في النقاط الثلاث السابقة. وقد قيّدنا فيه مواطن التوطئات المؤلفة منها والمستدعاة في أعمال الشعراء المذكورين أعلاه ورصدنا أنواعها وأحجامها و بيّنا مقاصد أصحابها :

* نسيب عريضـــة : الأرواح الحائرة [9]

عنوان القصيدة	الصفحة	التوطئة : جنسها ومصدرها	حجمها	وظيفتها
الأخوان – النوم والمنيّة	33	نثر صاغه الشاعر	جملة واحدة	التعريف بأصل القصيدة الأعجميّ
الشاعر	39	نثر صاغه الشاعر	جملتان	الإهداء والتوثيق
النعامى	53	نثر صاغه الشاعر	مركبان حرفيان	التخصيص والإهداء

9) نسيب عريضة : ديوان الأرواح الحائرة . دار صادر، بيروت، د.ت.

عنوان القصيدة	الصفحة	التوطئة : جنسها ومصدرها	حجمها	وظيفتها
ترنيمة السرير- الأمّ المنكوبة-	63	نثر صاغه الشاعر	جملة واحدة	التوثيق : الظروف الحاقة بنشأة القول
نفس الشجاع	68	نثر صاغه الشاعر	جملة واحدة	الإهداء والتوثيق
المسافر	113	نثر صاغه الشاعر	جملة واحدة	الإهداء والتوثيق
صرحة من الوادي	116	نثر صاغه الشاعر	جملة واحدة	الإهداء والإيحاء
يا غريب الدار	119	نثر صاغه الشاعر	مركب حرفي	الإهداء والإيحاء بالموقف الشعوري
ذكرى الغريب	121	نثر صاغه الشاعر	مركب حرفي	الإهداء والإيحاء بالموقف الشعوري
صلاة الأموات	156	نثر صاغه الشاعر	جملة واحدة	التوثيق
على طريق إرم	178	نثر صاغه الشاعر	ثلاث فقرات تحت عنوان توطئة	تعريف بالرمز المستدعى وشرح لمقاصد الشاعر
موكب الجثث	198	نثر صاغه الشاعر	جملة واحدة	التوثيق : مناسبة النظم
المتجرّدة- رؤيا	202	نثر صاغه الشاعر	جملة واحدة	الإهداء والتوثيق الدقيق المناسبة والتاريخ:
موت العالم	230	نثر صاغه الشاعر	مركب حرفي	الإهداء والتوثيق
إلى جبران خليل جبران	230	نثر صاغه الشاعر	مركب حرفي	التوثيق الدقيق
إلى فلسطين من وراء البحار	260	نثر صاغه الشاعر	جملة مركبة	التوثيق الدقيق والإيحاء بمضمون القصيدة

لئن تعدّدت التوطئة عند نسيب عريضة فإنّ المقصد المهيمن عليه إنّما هو الإهداء والتوثيق عامّا كان أم دقيقا

* الشابّي : أغـاني الحيـاة [10]

عنوان القصيدة	الصفحة	التوطئة :جنسها ومصدرها	حجمها	وظيفتها
يا موت	137	نثر صاغه الشاعر	فقرة قصيرة	تبرير النزعة السوداوية
إلى اللـه	141	نثر صاغه الشاعر	فقرة متوسطة	تبرير الجرأة على الذات العليّة
حديث المقبرة	196	نثر صاغه الشاعر	جملة واحدة	شرح العنوان
من أغاني الرعاة	216	نثر صاغه الشاعر	فقرة	توثيق أسباب النشأة والإلماع ألى الموضوع
فلسفة الثعبان المقدّس	272	نثر صاغه الشاعر	فقرة	شرح العنوان وبيان رمزية متن القصيد
أنسيم يهبّ	299	نثر صاغه جامع الديوان	فقرتان	توثيقيّة تعريفية

ما يلاحظ على توطئات الشابّي أنها، على قلّتها متعدّدة المقاصد كالتبرير والتفسير والتوثيق والتعريف

*السيّـاب : الدّيوان [11]

أهواء	12	نثر صاغه الشاعر	مركب حرفي	الإهداء
أساطير	33	نثر مستدعى	فقرة من جملتين	الإيحاء بالموقف المتمرّد
نهاية	88	نثر صاغه الشاعر على لسان أنثى	جملة واحدة	الإدانة
ديوان شعر	108	نثر صاغه الشاعر	مركب حرفي	الإهداء والتباهي
أمّ البروم	130	نثر صاغه الشاعر	جملة مختزلة	التوثيق والحسرة
نبوءة ورؤيا	164	نثر صاغه الشاعر	جملة واحدة	التوثيق والتبرير
الشاعر الرجيم	191	نثر صاغه الشاعر	مركب حرفي	الإهداء وتأكيد دلالة العنوان
منزل الأقنان	277	نثر صاغه الشاعر	مركب حرفي	التحديد والنزعة الواقعية
من رؤيا فوكاي	355	نثر صاغه الشاعر	جملة مركبة	توضيح جانب من العنوان والإيحاء بمنحى القصيد
يوم الطغاة الأخير	375	نثر صاغه الشاعر	جملة مختزلة	التعريف بموضوع القصيد
رسالة من مقبرة	389	نثر صاغه الشاعر	مركب حرفي	الإهداء وتحديد موقف الشاعر
إرم ذات العماد	602	نثر صاغه الشاعر	فقرة	التذكير بالأسطورة والإيحاء

10) أبو القاسم الشابّي : الأعمال الكاملة (جزءان) . الدار التونسية للنشر، 1984 .
11) بدر شاكر السياب : الديوان . دار العودة، بيروت، 1971 .

				بنزعة القصيدة الرمزية
ليلة وداع	649	نثر صاغه الشاعر	مركب حرفي	الإهداء

ما قيل عن توطئات الشابّي يصدق على توطئات السيّاب مع إضافة مقصدي الإهداء والإيحاء.

* خليـل حـاوي : الديوان [12]

البحّار والدرويش	39	نثر صاغه الشاعر	فقرة واحدة	شرح رمزية العنوان واختزال المتن
دعوى قديمة	59	ثلاثة شواهد نثرية موثقة	ثلاث جمل	الإيحاء
بعد الجليد	115	نثر صاغه الشاعر	فقرة	الشرح والبيان
المجوس في أوروبا	137	شاهد غفل	فقرة من جملتين	الايحاء بمعاني الخضوع والتقديس
عند البصّارة	177	نثر صاغه الشاعر	فقرتان	توضيح مضمون القصيد
في صومعة كمريدج	195	شاهدان أوّلهما موثّق وقول مأثور	ثلاث جمل	الإيحاء وتكثيف ظلال القصيدة
السندباد في رحلته الثامنة	253	نثر صاغه الشاعر	فقرتان	شرح العنوان وضبط موضوع القصيدة
جنّيــة الشاطئ	315	نثر صاغه الشاعر	خمس فقرات	شرح رموز القصيدة
لعازر1962	333	شاهد موثّق ونثر صاغه الشاعر	عشر فقرات تتخللها شواهد من النّص	شرح دلالة الرمز في المرجع الديني وفي القصيدة
الرعد الجريح	417	نثرصاغه الشاعر مدعوما بشواهد شعرية	إربع صفحات	تفسير ما طرأ من تحوّل على رؤية الشاعر
شجرة الدرّ	619	ثلاثة شواهد موثّقة أحدها شعري ،ومقتطف من سيرة الملك الظاهر	حملتان وبيت شعر وفقرة من صفحتين	استنفار المخزون،الإيحاء

ما يميّز توطئات خليل حاوي أنّها غزيرة الدلالة تحتاج في أغلبها جهدا خاصا للإحاطة بدلالاتها وأبعادها.

---

12) خليل حاوي : الديوان . دار العودة، بيروت،1993 .

* أمـل دنقل : الأعمال الشعرية الكاملة [13]

طفلتها	50	نثر صاغه الشاعر	فقرة من جملتين	أسباب نشأة النصّ
بكائية ليليّة	208	نثر صاغه الشاعر	فقرة من ثلاث جمل بسيطة	الإهداء والإيحاء
أشياء تحدث في الليل	169	نثر صاغه الشاعر	مركّب حرفي	الإهداء والإيحاء
العشاء الأخير	172	شعر صاغه الشاعر	مقطع شعري	الإيحاء
حديث خاص مع أبي موسى الأشعري	180	شاهد مستدعى من قسم القصيدة الأخير	سطر شعري	ملتبسة
من مذكرات المتنبّي	186	نثر صاغه الشاعر	مركّب حرفي	تأكيد ما في العنوان من إيهام
الموت في الفراش	248	شعر صاغه الشاعر	مقطع شعري	التحدّي والتحريض
مقتل كليب : الوصايا العشر	323	نثر مستدعى	فقرتان من قصّة الأمير سالم الزير	أسطرة كليب
أقوال اليمامة	337	نثر مستدعى	فقرة من قصّة الأميرسالم الزير	إصرار اليمامة على مواصلة القتال

ما يميّز توطئات الشاعر أمل دنقل الإيفاء بمقاصد شعرية كالأسطرة والإيهام.

ملاحظة : توطئات أمل دنقل الشعرية جاءت ملتبسة في الغالب لغموض دلالتها (ما صدّر به حديثه الخاصّ مع أبي موسى الأشعري) أو لعلاقتها المتينة بمعمار القصيدة البصريّ والعضويّ أوالبصريّ فقط. فما صدّر به العشاء الأخير ماكنّا لنعتبره توطئة لولا علامات الترقيم،لا سيما وقد تكرّر سطره الأوّل وبعض تراكيبه في المقطع الأخير ممّا أكسب القصيدة بنية دائرية.. وكذلك الأمر بالنسبة إلى توطئة قصيده الموت في الفراش ؛ فما كنّا لنعتبرها كذلك لولا عنوانها :بيان وعلامات الترقيم التي تبدأ بعدها مباشرة انطلاقا من الرقم"1".

مضمون هذه الملاحظة وما رصدناه من وظائف التوطئة في الجداول السابقة يسلمنا إلى العنصر الثالث والأخير في هذا البحث :

3 - منزلة التوطئة من وظائف الخطاب وفق منظور رومان جاكبسون وإشكالية الإطلاق والتقييد

التوطئة بحكم دلالتها اللغوية والاصطلاحية ولكونها نصّا حاقا رديفا يناط بها، من حيث المبدأ، وظيفتان : الوظيفة الإبلاغية (fonction conative) التأثيرية

13) أمل دنقل : الأعمال الشعرية الكاملة . دار العودة - بيروت ومكتبة مدبولي- القاهرة،1985 .

ووظيفة ماورالسانية (fonction métalinguistique). فالتوطئة موجّهة أصلا إلى متلقّ يروم الباثّ إعلامه بشيء مّا أو التّأثير فيه على نحو من الأنحاء . ولا يتحقق هذا المقصد إلاّ إذا كان تفكيك الشفرة أمرا ممكنا من قبل المتلقي وإلاّ تدخّل الباثّ لإنارة المسالك، وتمهيد الطرقات. وخير مثال يجسّد تينك الوظيفتين ما وطّا به [14] الشابي لقصيدته المسمّاة فلسفة الثعبان المقدّس .

لكنّ ما رصدناه في مدوّنة بحثنا يؤكّد أنّ تلك النصوص الموطّئة، بحكم صياغتها ومقاصد الشعراء منها، مفتوحة على هذه أو تلك من وظائف الخطاب.

فالوظيفة المرجعية (fonction référentielle) تطالعنا في التوطئات المتصلة بالمقصد التوثيقي الذي يعنى بأسباب نشأة القصيد وظروف إنشاده. ويمكن لهذا التوثيق أن يكون عامّا أو دقيقا كما في هذا النموذج الذي وطّأ به الشاعر نسيب عريضة قصيدته : إلى فلسطين .. من وراء البحار(ص260) إذ كتب بعد العنوان مباشرة : " ألقيت في حفلة الجامعة العربية [15] في بروكلين في سنة 1938 لمناسبة ذكرى وعد بلفور". وهذه الوظيفة متواترة على نحو لافت عند هذا الشاعر. وتكرّرت مرّتين مع الشابّي : مرّة بلسانه [16] ومرّة على لسان غيره [17].أمّا مع خليل حاوي فتبدو هذه الوظيفة ضمنية ؛ ولا تبرز إلاّ من خلال

14) بما أنّ القصيدة كانت قد بنيت على هيئة حكاية مثلية بطلاها الثعبان والشحرور فلقد وطّأ لها الشاعر بهذه الفقرة يحدّد ظروف نشأتها وجوهر مقاصدها،قال :" فلسفة الثعبان المقدّس هي فلسفة القوّة المثقفة في كلّ مكان وكما تحدّث الثعبان في القطعة التالية لإلى الشحرور بلغة الفلسفة المتصوّفة حينما حاول أن يزيّن له الهلاك الذي أوقعه فيه فسمّاه "تضحية"وجعله السبيل الوحيد للخلود المقدّس...كذلك تتحدّث اليوم [أرّخت القصيدة ب 20 أوت 1934] سياسة الغرب إلى الشعوب الضعيفة بلغة الشعر حينما تحاول أن تسوّغ طريقتها في ابتلاعها والعمل لقتل ميزاتها القومية فتسمّيها سياسة الإدماج وتتكلّم عنها كالسبيل الوحيد الذي لا معدى عنه لهاته الشعوب إذا أرادت نيل حقوقها في هذا العالم، وبلوغ الكمال الإنساني المنشود، ولكنّ الفناء حقيقة شنيعة، مبغضة لا ينقص من فظاعتها وكرهها كلّ ما في التصوّف والفلسفة والشعر من خيال وأحلام . الأعمال الكاملة :ج272/1

15) الجامعة العربية " الواردة في التوطئة هي - حسب السياق - واحدة من الروابط التي أنشأتها الجالية العربية في المهجر الأمريكي الشمالي، ولا علاقة لها باسم المنظمة العربية القومية التي أنشئت في أعقاب الحرب العالمية الثانية (22 مارس1945) تحت عنوان : "جامعة الدول العربية" ثمّ عرفت اختصارا بـ "الجامعة العربية ".

16) قصدنا توطئة قصيده : أغاني الرعاة ص216، وهذا نصّها : حلّ الشاعر صيفا بعين دراهم" من الشمال التونسي" مستشفيا. وهناك فوق الطبيعة العذراء الساحرة والغابات الملتفة الهائلة، والجبال الشمّ المجللة بالسنديان قضى عهدا شعريا وادعا، خالصا للشعر، والسحر والأحلام. وفي القصيد التالي صورة صغيرة من صور الحياة بين تلك الجبال، والأودية والغابات.

17) وهي التوطئة التي وضعها محقق الديوان وجامع نصوصه شرحا للظروف الحافة بميلاد قصيده : أنسيم يهبّ ؟ ص299، قال : [أنسيم يهبّ] قصيد لأبي القاسم الشابّي ردّ به على تهنئة شعرية تلقّاها بمناسبة "زفافه" (1931) من أحد أبناء عمومته " الشيخ عامر بن محمّد الصالح الشابّي" وكان من أبرز شعراء تونس في الثلث الأوّل لهذا القرن [القرن العشرين] امتاز شعره بثراء اللغة وعمق الخيال وتناغم الأوزان والصور مع الأغراض.

العنوان لعازر1962 [18] .. ولكنّها تعاود الظهور مع السيّاب في ثلاثة مواطن (أمّ البروم ص130، ونبوءة ورؤيا ص164، من رؤيا فوكاي [19]، ص355) ومع أمل دنقل في موطن واحد (طفلتها، ص 50) .

وتستقطب الوظيفة التعبيرية(fonction expressive) كلّ العبارات المقصود بها الإهداء لما تحمله من مشاعر كالوفاء والحسرة والحنين والإجلال والتقدير. وتتعاظم هذه الوظيفة طردا مع تجربة الغربة المكانية، وإلاّ بماذا نفسّر نسبتها العالية عند نسيب عريضه مقارنة بمعاصره الشابّي لا سيما وهما يصدران عن رؤية أدبية واحدة ؟

كما تستقطب هذه الوظيفة ما جاء في بعض التوطئات على سبيل التبرير كأن يعمد الشاعر إلى ربط بعض مواقفه الجامحة بظروف طارئة كما فعل الشابّي في توطئة قصيده : إلى الله (ص141).

ولعلّنا لا نجانب الصواب إن اعتبرنا التوطئة الممهورة بعنوان منخرطة في الوظيفة التنبيهيّة (fonction phatique) فتوطئتا أمل دنقل لقصيديْه : العشاء الأخير (ص172) والموت في الفراش (ص248)، لولا العنوان وعلامة الترقيم، ما عدّتا كذلك لاسيما وقد صيغتا شعر ا واتصلتا - في مستوى البنية البصرية- بمتن القصيدة، لكنّ عنوانيهما : "بكائيّة" و"بيان" ميّزاهما في السياق، ولفتا الانتباه إلى ما في الأوّل من تفجّر عاطفيّ رومنسي وما في الثاني من موقف ورؤية.

وتتجلى الوظيفة الشعرية (fonction poétique) في ما قصد به الإيحاء والإيهام، وما برز من احتفاء بصياغة التوطئة ذاتها.

فالشاهد [20] الذي تصدّر متن قصيدة خليل حاوي : المجوس في أوروبا يوحي بالرحيل ويفتح معاني الخضوع والتقديس على أكثر من تأويل، فهو يحيل

وقد أفادنا ابنه السيّد محمّد الصالح بأنّ والده سلّمه هذه التهنئة الشعرية كي يبلغها إلى أبي القاسم الشابّي يوم زفافه في المحفل البهيج الذي انتظم للاحتفاء به بالبستان المعروف بـ(طبّة طنّة) في توزر، ولمّا سلّمه هذه التهنئة استأذن من الحاضرين واختلى عند نخلة قرابة النصف ساعة نظم خلالها هذه القصيدة التي وصفها في البيت الثالث عشر بأنّها " بنت وقتها "، وسلّمها إلى السيد محمّد الصالح وطلب إليه أن يبلغها حالا إلى والده، ففعل .

18) لعازر 1962 قصيدة عبّرت عن صدمة الشاعر خليل حاوي وخيبته من الانبعاث الحضاري الكاذب مجسّدا في انفراط عقد الوحدة بين مصر وسوريا (فيفري 1962) .فإذا كان لعازر -في المعتقد المسيحي -قد بعث بعد ثلاثة أيّام من موته، فإنّ لعازر القصيدة ظلّ متشبّثا بقبره، واهنا، منشدّا إلى عالم الظلام والفناء

19) فوكاي – كما جاء في التوطئة- كاتب في البعثة اليسوعية في هيروشيما، جنّ من هول ما شاهده غداة ضربت بالقنبلة الذرّية .

20) " وإذا مجوس من المشرق يتقدّمهم نجم ... ولمّا رأوا الطفل خرّوا وسجدوا له ".

على المجوس القدامى الذين سجدوا للمسيح كما يحيل بحكم الظرف "في أوروبا " على مجوس جدد، فمن يكونون ؟ ولأيّ شيء يسجدون ؟.

أمّا توطئة قصيدة أمل دنقل "من مذكّرات المتنبّي" وقد اختزلت في مركّب حرفي قيّد الظرف (في مصر) فإنّما جيء بها لتأكيد الإيهام الذي انبنى عليه العنوان ؛ لكأنّ للمتنبّي مذكرات، والشاعر لا يفعل سوى أنّه يستعرض بعضا منها، وتحديدا ممّا دوّن منها في مصر أو هكذا يحاول الشاعر أن يوهمنا.

وتهيمن الوظيفة الجمالية (الشعرية) على توطئتي الشابي لقصيديْه : يا موت (ص137) و إلى الله(ص141) فتتوالى الصور الشعرية واصفة مجسّدة، معبّرة مؤثّرة، فضلا عمّا في الإيقاع من ثراء مأتاه التماثل التركيبي وتجاوب الفاصلتين (ذكريات/حياة). قال معرّفا قصيدته ياموت : "هي صرخة من صرخات نفسي المملوءة بالأحزان والذكريات، وشظيّة من شظايا هذا القلب المحطّم على صخور الحياة، قلتها أيّام الأسى التي تلت نكبتي بوفاة الوالد ". وأجلى ما تكون هذه الوظيفة حين تصاغ التوطئة شعرا حيث ينصرف اهتمام الشاعر إلى صياغتها على حساب وظيفتها التوضيحية فتأتي أحيانا ملتبسة كما في قول الشاعر أمل دنقل : "حاذيت خطو الله.. لا أمامه ..لا خلفه" توطئة لمتن قصيدته : حديث خاصّ مع أبي موسى الأشعري.

هكذا بدت لنا التوطئة في مدوّنة بحثنا مستقطبة لمختلف وظائف الخطاب . فهل تعدّ بوظائفها تلك مطلقة لمعاني النصّ من عقالها، مستنفرة لملكات المتلقي حاثّة إيّاه على الجوس في شعاب تلك المعاني واستنباط دلالاتها أم هي -على العكس من ذلك - أداة تكبيل، تقيّد المعنى وتضيّق السبيل ؟

4 – مزايا التوطئة على صعيد النّصّ وتلقّيه :

ارتبطت التوطئة منذ منشئها قديما بالوظيفة البيانيه يلجأ إليها منشئ النصّ لإزالة ما يعتبره غموضا أو إبهاما يحول دون تفاعل المتلقي مع ما أنشأ. فهي بهذا المعنى جسر تواصل بين الباثّ والمتقبّل فضاؤه النصّ . من هنا يمكن الحديث عن مزاياها.

فهي، بالنسبة إلى النصّ، أداة إضاءة وتنوير .. تبدّد ما قد يلفّ عنوانه أو متنه أوكليهما من ضباب وظلمة ممّا ييسّر الفهم و يمكّن من بلوغ القصد. لقد أدرك الشابّي مثلا أنّ عنوان قصيدته فلسفة الثعبان المقدّس ملتبس الدلالة، قد يحمل المعنى ونقيضه ويمكن أن يراد به الهجاء أو المدح على حدّ السواء لما في تركيبه من تجاور المتناقضات، ومقصد الشابّي - بلا ريب - المعنى الأوّل لذلك حسم الأمر فقال شارحا : فلسفة الثعبان المقدّس هي فلسفة القوّة المثقفة في كلّ مكان . وكأنه رأى توطئته هذه لاتزيل الغموض المتّصل بالصّفة "المقدّس" تلحق بالثعبان، فواصل موضّحا : وكما تحدّث الثعبان في القطعة التالية إلى الشحرور

بلغة الفلسفة المتصوّفة حينما حاول أن يزيّن الهلاك الذي أوقعه فيه فسمّاه "تضحيّة" وجعله السبيل الوحيد للخلود المقدّس ...

كذلك تتحدّث اليوم سياسة الغرب إلى الشعوب الضعيفة بلغة الشعر والأحلام حينما تحاول أن تسوّغ طريقتها في ابتلاعها والعمل لقتل ميزاتها القوميّة فتسمّيها "سياسة الإدماج" وتتكلّم عنها كالسبيل الوحيد الذي لا معدى عنه لهاته الشعوب إذا أرادت نيل حقوقها في هذا العالم، وبلوغ الكمال الإنساني المنشود، ويضيف معلّقا : ولكنّ الفناء حقيقة شنيعة مبغضة، لا ينقص من فظاعتها وكرهها كلّ ما في التصوّف والفلسفة والشعر من خيال وأحلام.

هكذا استدرجت إنارة العنوان الشاعر فحدّد، دون أن يقصد، جنس القصيدة فأدركنا أنها قصّة مثلية أنشأها تنديدا بحبائل الأقوياء و فضحا لنصبهم على الضعفاء انطلاقا من حدث استعماري راج عصرئذ تحت عنوان "سياسة الإدماج". وهذا وجه أخر من مزايا هذه التوطئة يهمّ الدارسين المعنيّين بالدراسة التوثيقة، الباحثين عن صلة النصوص بظروف نشأتها وما تعكسه من انشغالات الشعراء ومواقفهم من قضايا عصرهم . فحين يوطّئ السياب لقصيدته " يوم الطغاة الأخير" بقوله : " أغنية ثائر عربيّ من تونس " فإنّما يكشف عن نزعته القومية وانتصاره للحرية فضلا عن تنزيل النصّ في ظرفه التاريخي والكشف عن صلته بفصيلة النصوص الثائرة على الطغاة منذ عنوانها، فنتذكر مثلا نصّي الشابّ : إلى الطاغية، و إلى طغاة العالم ؛ ونتساءل :ألا يكون استدعاء لفظ الطغاة إلى عنوان قصيدة السياب إعلانا عن تفاعل الشاعر الكامل مع التونسيين مبدعين وثائرين ؟

وتزداد الحاجة إلى التوطئة حين يجد المتلقي نفسه أمام تجارب شعرية عصيّة متشعّبة الأشكال والمضامين لتوظيفها رموزا مبتدعة أو مستدعاة،غريبة أحيانا عن الموروث الثقافي والحضاري العام. فالتوطئة في مثل هذه الحالات جسر يعبره المتلقي إلى رحاب النصّ، وشمعة تنير بعض دهاليزه، فلا يخبط فيه خبط عشواء ولا يكون كالساري بلا دليل في الصحراء . مهمّة التوطئة - في هذا المقام - أنّها تطلق عقاله، وتخصب خياله فيمسك بعنان النصّ، ويتوغّل في شعابه ويصبح قادرا غلى تفكيك بناه واستنباط دلالاته.

وتصبح الحاجة إلى هذه التوطئة أشدّ إلحاحا إذا كان أصحاب هذه التجارب حريصين على تبليغ رسالتهم الحضارية والترويج لتجربتهم الإبداعية أمثال الشاعر خليل حاوي . لقد بلغ من الانشغال بالتوطئة أن حوّلها إلى خطاب مقدّماتي يشرح فيه رؤيته للانبعاث الحضاري معرّفا بالرموز التي أناط بها التعبير عن تلك الرؤية، معدّدا شروط البطل المخلّص، مفسّرا أسباب البعث المغدور والحلم الذي

تحوّل فجأة سرابا. ذلك ما نهضت به توطئات السندباد في رحلته الثامنة ولعازر 1962 والرعد الجريح .

ونحن نعتقد أنّ قصيدته البحّار والدرويش ماكانت لتبوح بأبعاد تجربته الوجودية ورؤيته الفلسفية لولا تلك التوطئة التى صوّرت تصريحا وتلميحا ما كابد في البحث عن الحقيقة، وما انتهى إليه بعد أن خاض غمار التجربتين الغربية الماديّة والشرقية المتصوّفة الغيبية : فلقد"طوّف مع " يوليس " في المجهول،ومع "فاوست" ضحّى بروحه ليفتدي المعرفة، ثمّ انتهى إلى اليأس من العلم في هذا العصر و تنكّر له مع "هكسلي" فأبحر إلى ضفاف "الكنج" منبت التصوّف...لم ير غيرطين ميّت هنا وطين حارّ هناك .. طين بطين" .

هكذ تبدو التوطئة - وفق ما تقدّم - عتبة إطلاق، يغتني بها النصّ ومتقبّله وتنكشف بها خبايا مبدعه . لكنّ ذلك ليس إلاّ وجه العملة، فما حقيقة قفاها ؟

5 - المزالق :

لئن تعدّدت مغانم الخطابات الموطئة فكانت كالمصابيح تنير معابر النصوص وتزوّد المتلقي بمفاتيح لما استغلق من معانيها، فإنّ تلك المغانم كثيرا ما تمسي مغارم أولى ضحاياها النصّ ومتلقيه. يحدث ذلك حين تتجاوز التوطئة مهمّة توضيح ما استغلق إلى تحديد مجرى الدلالة سلفا، وقتها يغتصب الباثّ فعل التلقي إذ يسيّج أبعاد الدلالة ويقيّد آفاقها كما فعل نسيب عريضة وهو يوطئ لقصيدته "على طريق إرم" فقال،بعد أن عرّف بالأسطورة المستدعاة "إرم ذات العماد"، : أمّا إرم التي يتحدّث عنها الناظم في ملحمته فهي "إرم الروحية" يسير الشاعر مراحل مع قافلته في طلبها ويصف طريقه مرحلة مرحلة حتى يخيّل إليه أنّه راى نارها من بعيد...لكنّه لم يصلها " هذا التلخيص التقريري حفر مجرى للدلالة ثابتا، فأفقد النصّ قدرته على المراوغة والإفلات من ربقة المعنى الواحد أو المعنى الجاهز رغم كونه - في اعتقادنا - قادحا أساسيا من قوادح نصّ الشابّي الموسوم بـ"الصباح الجديد" الذي بُني على مشطور المتدارك :

اسكنـــي يا جــراحْ	واسكتي يا شجـونْ
مات عهد النـــواح	وزمـــان الهمـــوم
وأطـــلّ الصبـاح	من وراء القرون

وكذلك كان إيقاع النصّ الأصل (قصيدة عريضة)

صـاح قل هل ترى	فوق أوج الـذرى
بارقـا قد سـرى	ما وراء الحـدود؟

...تلك نار الخلود

والفكرة الأساسية في نصّ الشّابّي تهيمن عليها استعارة "الرحيل والوداع"

قال :

من وراء الظـلام   وهديـــر الميـــاه
قد دعاني الصبـاح   وربيـــع الحيــاه
ياله من دعــاء   هز ّقلبـــي صـــداه
لم يعـد لي بقاء   فـوق هـذي البقــاع
ونشـــرت القـــلاع [...] فالـــوداع ألـــوداع

وهي الفكرة ذاتها التي انبنى عليها القسم الأخير من قصيدة نسيب عريضة بعد رحلة روحية مضنية :

إيـه ضوئي البعيد   لح ولح ما تريـد

لح ولح في الفضـاء [....] قـد سمعت النـداء
ودليلـي الـــرجـاء   فعســـاه يقـــود
ظامئا للورود

لكنّ ما ميّز اللاحق عن السابق أنّ نصّ الشابّي- على خلاف نصّ نسيب عريضة - جاء مراوغا حمّال أوجه، فلا نستغرب أن تتعدّد استفهامات الدكتور حمّادي صمّود وهو يعالجه [21]. ونحن نعتقد أنّ نص نسيب عريضة ما كان ليتجرّد في دلالته المركزية من المراوغة وتعدّد الاحتمالات لو لم تتسلّط التوطئة فتحدّد للمتلقي أفق الانتظارات.

الخاتمة :

من التوطئة ما يكون كالمنارات تشعّ ليلا، لتهدي السفن والطائرات، فتجنّبها مخاطر الرحلة ومفاجآت الطريق، دون أن تعوق حركتها أو تتدخّل في مساراتها أو تغيّر اتّجاهاتها ... ومنها ما يكون كالفوانيس الساطعة تعشي الناظرين إليها وتجبرهم على توجيه أبصارهم إلى بؤرها الضوئية فتحدّد مجال سيرهم وتقيّد – من ثمّ – حركتهم.

ولا تكون التوطئة من الضرب الأوّل إلاّ إذا اكتفت بتوضيح المستغلق، ونزعت إلى الإيحاء كما فعل السياب وهو يوطّئ لقصيدته "إرم ذات العماد" إذ

---

21) راجع تعليقه على هذا القصيد في كتاب " دراسات في الشعرية : الشابّي نموذجا " (تاليف جماعي) بيت الحكمة، قرطاج - تونس،، 1988 ص47 وما بعدها

حرص على تعريف "إرم" الأسطورة، ولم يشر – كما فعل نسيب عريضة – إلى "إرم" القصيدة ؛ فكانت توطئته عتبة إطلاق لا تقييد، أرخت لخيال المتلقي العنان واستنفرت فضوله بفتحتها آفاق العنوان على أكثر من احتمال.

حسين العوري

حوليات الجامعة التونسية – عدد 2009/54 ص ص 159 – 178

مباشرة سيميا أسلوبيّة

لنادرة جامظيّة

بقلم : عامر الحلواني
كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة
جامعة صفاقس

1. مدخل إلى المصطلح ومباشرة النّصّ

من ثوابت هذه المباشرة السّيمياأسلوبيّة[1] التي نَطمح إلى إرسائها أنّها ترفض التّماهي المُطلق مع النّصّ، لأنّه يكتفي بردّ المعنى إلى المؤلّف وعَصْره ويجعله حِكْراً عليهما. ولكنّها بقدر ما تمارس لعبة التّسافي[2] معه فإنّها تقترب منه لِتُجْلِيَ إضْمَارَهُ وتكشف أسراره الدّلاليّة والجماليّة في آن معاً. وهذا يعني أنّ الأسلوب يكتسي حيويّة من حيث هو "مقولة سيميائيّة بانية تقتضي بدورها استدعاءَ تأويلات حقيقيّة للوقوف على إشكاليّة المعنى والهلع من العَدَميّة التي تُجابِهُ مصيرَ العلامة"[3]. فالأسلوبيّة تُحلّل والسّيميائيّة تُؤوِّل، وهذا يعني أنّ السّيمياأسلوبيّةتحاول الكشف عن جماليّة النّصّ الأدبيّ كشفاً سيميائيًّا، إذ النّصّ في

1) ترجمة للمصطلح الفرنسي « Sémiostylistique». وضعه «جورج موليني» (Georges Molinié)، ولخّصه «كلار ستولز» (Claire Stolz) بقوله :

« Le terme de "sémiostylistique", utilisé par Georges Molinié pour désigner ses propres théorisations, est révélateur de son projet : créer une stylistique qui soit une sémiologie et plus précisément une sémiologie des arts. », Stolz (Claire), Initiation à la Sémiostylistique, Ellipses éditions marketing, S.A. 1999, p. 42.

2) ترجمة لـ « Distanciation»، ومعناه المسافة التي نتّخذها إزاء حدث مّا، وهي مسافة تفصل بين الذّات والواقع ممّا يتيح تحقيق قدر أكبر من الموضوعيّة. انظر :

Dictionnaire encyclopédique, Larousse Bordas ,1998,p. 481.

3) De Louany (Marc), Philosophie du style, in Encyclopédie philosophique universelle, « Le discours philosophique », France, Paris, 1999, p. 1556.

المنظور السّيميائيّ يصبح نصًّا حيويًّا من خلال ضربين من ضروب القراءة[4] هما :

- القراءة الأفقيّة : ويتمّ بموجبها تقسيم النّصّ إلى أصوات وكلمات وجمل، وتفكيكه إلى بنيات معجميّة وإيقاعيّة وتعبيريّة وتركيبيّة وتخييليّة ودلاليّة.

- القراءة العموديّة : ويصبح النّصّ – في ضوئها- سابحاً في فضاء لامحدود من الدّلالات بمقتضى انفتاحه على تعدّد القراءات واحتمالات المقاصد وإمكانات التّأويلات.

وبناء على ما تقدّم تحديده، لا يُخْتَزَل الأسلوب في مجرّد تحسين لغويّ وصيغة تعبيريّة مخصوصة تحفز المتلقي على ترصُّد المظاهر الأسلوبيّة في الأشكال الرّمزيّة داخل الأنماط النّصّيّة المختلفة، بل "لا بدّ من أن يفتح آفاقاً رحبة للمعارف التّداوليّة والحجاجيّة في مجال البحوث السّيميائيّة" [5]. ولعلّ ذلك يتّضح أكثر من خلال «ما كان من أبي مازن إلى جبل العمّيّ» في هذه النّادرة الجاحظيّة التي تُعَدُّ من شهير نوادِره [6].

النّصّ

وَلَمْ أرَ مَنْ يَجْعَلُ الأسَى حُجَّةً فِي المَنْع إلاّ هو، وإلاّ ما كان منْ أبي مازن إلى جَبَل العمّيّ

وكان جَبَلٌ خَرَجَ لَيْلاً مِنْ مَوْضِعٍ كَانَ فِيهِ، فَخَافَ مِنَ الطَّائِفِ، وَلَمْ يَأْمَنْ المُسْتَقْفي. فَقَالَ : لَوْ دَقَقْتُ البَابَ عَلَى أبِي مَازن، فَبِتُّ عِنْدَهُ فِي أدْنَى بَيْتٍ أوْ فِي

---

4) انظـــــر : بشير تاوريريت، **السّيميائيّة في الخطاب النّقديّ المعاصر**، ضمن : **علامات** (السّعوديّة)، ج. 54، مج. 14، ديسمبر 2004، ص : 191.

5) زكري (خالد)، **الحجاج والحقّ في الذّاتيّة**، ترجمة : جعفر عاقيل، مجلة **علامات** (المغربيّة)، المغرب، عدد : 23، سنة : 2005، ص : 142.

6) وردت الحادثة التي تدور عليها هذه النّادرة في كتاب «**البُرْصَان والعُرْجَان والعُميان والحولان**» للجاحظ بصياغة أسلوبيّة مغايرة لما وَرَدَتْ عليه في كتاب «**البخلاء**». يقول الجاحظ في كتاب **البرصان والعرجان والعميان**، في معرض حديثه عن أبي مازن **الأحدب** : "وهو الذي دَقّ عليه الباب جبل العَمِّيُّ بَعْدَ أنْ مَضَى مِنَ اللّيْلِ وَهَدَأتِ الرِّجْل. فَخَرَجَ إليه أبُو مازن الأحدب وهو لا يَظُنُّ أنَّهُ إنْسَانٌ يُرِيد أنْ يَبيتَ عِنْدَهُ. فلمَّا رآهُ جَبَلٌ العَمِّيُّ قالَ له : لَيْسَ نَحْنُ فِي الصَّيْفِ فأضيِّقَ عَلَى عِيَالِكَ السَّطْحَ، وَلا نَحْنُ فِي الشِّتَاءِ فَتَكْرَهَ أنْ أكُونَ قُرْبَ حُرْمَتِكَ، وَنَحْنُ فِي الفَصْلِ وَقَدْ تَعَشَّيْتُ. وَإنَّمَا خِفْتُ الطَّائِفَ. فَدَعْنِي أبيتُ بَقِيَّةَ لَيْلِي فِي الدِّهْلِيز، فِي ثِيَابي التِي عَلَيَّ، فإذَا كَانَ مَعَ الفَجْرِ مَضَيْتُ. قَالَ : وَيْلَكَ، أنَا وَاللهِ سَكْرَانُ مَا أفْهَمُ عَنْكَ قَلِيلٌ وَلا كَثِيرٌ [كَذَا]. فَأعَادَ عَلَيْهِ القَوْلَ فقالَ : سَكْرَانُ واللهِ، لَيْسَ أفْهَمُ عَنْكَ ! وَأصْفَقَ البَابَ فِي وَجْهِهِ. فَضَحِكَ جَبَلٌ، فَمَرَّ بِهِ الطَّائِفُ فَسَألَهُ عَنْ شَأنِهِ، فَضَحِكَ الطَّائِفُ وَشَيَّعَهُ إلَى أهْلِهِ". انظر : الجاحظ، **كتاب البرصان والعرجان والعُميان والحولان**، تحقيق : عبد السّلام هارون، العراق، بغداد، منشورات وزارة الثّقافة والإعلام، 1982، ص ص : 426-427. والخبر أورده محمّد القاضي في الفصل الأوّل «الخبر وحدة سرديّة» من الباب الرّابع : «متن الخبر الأدبيّ» من كتابه : **الخبر في الأدب العربيّ : دراسة في السّرديّة العربيّة**، تونس، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، 1988، ص : 393.

دِهْلِيزه، وَلَمْ أَلْزِمْهُ مِنْ مُؤْنَتِي شَيْئاً، حَتَّى إِذَا انْصَدَعَ عَمُودُ الصُّبْح خَرَجْتُ فِي أَوَائِل المُدْلِجِينَ.

فَدَقَّ عَلَيْهِ البَابَ دَقَّ وَاثِقٍ وَدَقَّ مُدِلٍّ وَدَقَّ مَنْ يَخَافُ أَنْ يُدْرِكَهُ الطَّائِفُ أَوْ يَقْفُوَهُ المُسْتَقْفِي، وَفِي قَلْبِهِ عِزُّ الكِفَايَةِ وَالثِّقَةُ بِإِسْقَاطِ المُؤْنَةِ. فَلَمْ يَشُكَّ أَبُو مَازِنٍ أَنَّهُ دَقُّ صَاحِبِ هَدِيَّةٍ، فَنَزَلَ سَرِيعاً.

فَلَمَّا فَتَحَ البَابَ وَبَصُر بِجَبَلٍ، بَصُرَ بِمَلَكِ المَوْتِ. فَلَمَّا رَآهُ جَبَلٌ وَاجِماً لاَ يُحِيرُ كَلِمَةً، قَالَ لَهُ : إِنِّي خِفْتُ مَعَرَّةَ الطَّائِفِ وَعَجَلَةَ المُسْتَقْفِي فَمِلْتُ إِلَيْكَ لأَبِيتَ عِنْدَكَ. فَتَسَاكَرَ أَبُو مَازِنٍ، وَأَرَاهُ أَنَّ وُجُومَهُ إِنَّمَا كَانَ بِسَبَبِ السُّكْر. فَخَلَّعَ جَوَارِحَهُ وَخَبَّلَ لِسَانَهُ، وَقَالَ : سَكْرَانُ وَاللهِ، أَنَا وَاللهِ سَكْرَانُ. قَالَ لَهُ جَبَلٌ : كُنْ كَيْفَ شِئْتَ. نَحْنُ فِي أَيَّامِ الفَصْلِ، لاَ شِتَاءٌ وَلاَ صَيفٌ، وَلَسْتُ أَحْتَاجُ إِلَى سَطْحٍ فَأُغِمَّ عِيَالَكَ بِالحَرِّ، وَلَسْتُ أَحْتَاجُ إِلَى لِحَافٍ فَأُكَلِّفَكَ أَنْ تُؤْثِرَنِي بِالدِّثَار. وَأَنَا كَمَا تَرَى ثَمِلٌ مِنَ الشَّرَابِ، شَبْعَانُ مِنَ الطَّعَامِ، وَمِنْ مَنْزِلِ فُلاَنٍ خَرَجْتُ، وَهْوَ أَخْصَبُ النَّاس رَحْلاً. وَإِنَّمَا أُرِيدُ أَنْ تَدَعَنِي أُغْفِي فِي دِهْلِيزِكَ إِغْفَاءَةً وَاحِدَةً، ثُمَّ أَقُومُ فِي أَوَائِلِ المُبَكِّرِينَ. قَالَ أَبُو مَازِنٍ – وَأَرْخَى عَيْنَيْهِ وَفَكَّيْهِ وَلِسَانَهُ، ثُمَّ قَالَ- : سَكْرَانُ، وَاللهِ، أَنَا سَكْرَانُ، لاَ وَاللهِ مَا أَعْقِلُ أَيْنَ أَنَا، وَاللهِ إِنْ أَفْهَمُ مَا تَقُولُ.

ثُمَّ أَغْلَقَ البَابَ فِي وَجْهِهِ، وَدَخَلَ لاَ يَشُكُّ أَنَّ عُذْرَهُ قَدْ وَضَحَ، وَأَنَّهُ قَدْ أَلْطَفَ النَّظَرَ حَتَّى وَقَعَ عَلَى هَذِهِ الحِيلَةِ.

الجاحظ، البخلاء،

تحقيق : طه الحاجري، مصر، القاهرة، دار المعارف، ط. 4، 1971.

2. مباشرة النّصّ

هذا النّصّ نادرةٌ عطفها الجاحظ على جُمْلَةٍ من الأخبار والنّوادر، ساقها في شأن «أهل البصرة» وخصّ «المسجديّين» وعرَض من خلالها لسلوكهم، ولِمَا يأتُونَه من أصناف الحيَل والخدع حتّى يَصْرفوا عنهم ضيوفَهم، أو يحتالوا على غيرهم ليغتصبوا أموالهم.

والنّصّ سَرْديّ يتحكّم الحوار في ناصيته ويُسْهم في صناعته. لذلك اعتبرنا الحوار علامة أسلوبيّة مائزة وقاعدة بنائيّة جوهريّة لاقتحام كَوْنِه التّواصليّ والنّظر في بُعْدِه السّيميائيّ بالبحث في برامجه السّرديّة وملفوظاته الاتّصاليّة والانفصاليّة.

والبرنامج السّرديّ مفهوم إجرائيّ بسيط يقوم على ستّة فواعل تنتظمها ثلاث ثنائيّات هي : الباثّ / المتقبّل، الذّات / الموضوع، الضّديد / المساعد، ويُحيل على الأساليب التي تخلق أفقَ انتظارٍ لدى المسرود له، وتجعل الحوار يبدو أمراً طبيعيًّا.

والبرنامج السّرديّ في هذا النّصّ "**وَلَمْ أرَ مَنْ يَجْعَلُ الأسَى حُجَّةً فِي المَنْعِ إلاّ هو، وإلاّ ما كان منْ أبي مازن إلى جَبَل العمّيّ**"، مَوْطِنٌ متميّز لِتَوَقّع حضور الحوار ولا سيّما أنّه أصبح بسبب تواتره في نصوص «البخلاء» علاماتٍ تُهَيِّئُ أفُقَ انتظار القارئ لبرنامج سرديّ تُهَيْمِنُ عليه حكاية الأقوال.

ويُمكن تقسيم الملفوظات السّرديّة المترتّبة على هذا البرنامج السّرديّ في ضوء المنهج السِّيمياأسلوبيّ تبعاً لنوعيّة العلاقة التي تُقيمها ذاتُ الفاعل بموضوع رغبته إلى بُعْدَيْن : البعد التواصليّ والبعد التداوليّ.

1. البُعد التواصليّ

وأساسه ملفوظ حالة الاتصال، ويمثّله «جَبَل»، "وكان جَبَلٌ خَرَجَ لَيْلاً مِنْ مَوْضِعٍ كَانَ فِيهِ"، لأنّه على اتّصال بموضوع الرّغبة والقيمة «البحث عن المأوى»، "فقال لوْ دَقَقتُ البَابَ عَلَى أبِي مَازِن، فَبِتُّ عِنْدَهُ فِي أدْنَى بَيْتٍ أوْ فِي دِهْلِيزِه".

واللافت للانتباه أنّ **ملفوظ حالة الاتّصال** حَدّد الجزء الأوّل من النّصّ "فَنَزَلَ سَرِيعاً"، وأوهم المتلقّي وجبلاً – وهو الطّرف الثاني في الحوار- بإمكان تحقّق مشروع تواصليّ، تركّزت الشّروط الخاصّة بسلامته على فرضيّة مبدئيّة مفادها أنّ طَرَفَيْ الحوار فيها لا يحققان أهدافَهُما في التّواصل إلاّ بمراعاة بعض المبادئ منها :

- **مبدأ التّعاون** : فقد كان الحوار بين جَبَل وأبي مازن مُنْسَجِماً في الظّاهر ومتطلّبات الهدف المقصود من عمليّة التّواصل وهو ضمان المأوى. وقد دعا الأوّل الثّاني إلى تحقيقها ولا سيّما أنّه لن "يُلْزِمَهُ مِنْ مُؤْنَتِهِ شَيْئاً". فكان نفيُ هذا العائق قادحاً ليدقّ جبل باب أبي مازن "دَقَّ وَاثِقٍ وَدَقَّ مُدِلٍّ وَدَقَّ مَنْ يَخَافُ أنْ يُدْرِكَهُ الطّائِفُ".

- **مبدأ الكيف** : يمثّل هذا المبدأ بالنّسبة إلى البرنامج السّرديّ، قطب الرّحى لأنّه بمثابة الاختبار المصيريّ لمطلب الإيواء، بدْءاً بالتّحفيز الحجاجيّ[7]، مروراً بالبنية التّعاقديّة وُصُولاً إلى الجزاء.

---

7) ترجمة لـ : « Manipulation dialogique». ألم يقل الجاحظ في مقدّمة كتاب **البخلاء** : "الكتاب ثلاثة أشياء : تَبَيُّن حُجّةٍ طريفة أو تَعَرُّفُ حيلةٍ لطيفة أو استفادة نادرة عجيبة. وأنت في ضحكٍ منه إذا شئتَ، وفي لهوٍ إذا مَلَلتَ الجدّ". انظر : الجاحظ، **البخلاء**، ص : 5.

ويمثّل التّحفيز الحجاجيّ المرحلة التي يتّخذ فيها البرنامج السّرديّ شكله على مستوى التّصوّر الاحتماليّ، ويستعِدُّ فيه الفاعل الإجرائيّ وهو «جَبَل» لإنجاز مشروعه الاتّصاليّ، وتفعيل القيم الاحتماليّة، وهي قيم الكّرم وإغاثة الملهوف، وتحويلها إلى قيم فعليّة من خلال ممارسة التّأثير بالحُجج المُرَغِّبة في تحقيق حالة الاتّصال.

حجج ملفوظ حالة الاتّصال

بَرَّرَ جَبَل مَطْلَبَ الإيواءِ بجملة من الحجج التّسويغيّة. وهي حُجَجٌ تُجيزُ توقّعَ نتيجةٍ ما دون أن تؤكّدها.

وقد تميّزت الحجج التي ساقها جَبَلٌ في الفعل الحجاجيّ بِتَعَدُّدِها، ومردّ ذلك إلى طبيعة النّشاط الحجاجيّ أساساً. وغاية ما تقوم به هذه الحجج هو أنّها تزيد من الدّرجة الاحتماليّة للنّتيجة بِصَرْفِ الغاية النّفعيّة عن المتلقّظ. وهي حقيقة تُظهرها العلامة النّصّيّة التّالية : "وَمِنْ مَنْزِلِ فُلاَنٍ خَرَجْتُ، وَهْوَ أَخْصَبُ النَّاسِ رَحْلاً"، رغم سَعْيِ جَبَلٍ إلى إخفائها[8] من خلال أنماط الخطاب التّالية :

أ. حكاية الأفعال

[وكان جبَلٌ ← ولم يأمَن المستقفي]

ومدار الحجج في هذا القسم من النّصّ على تزمين « Temporalisation» الحدث وتمكينه « Spatialisation» وتجريده « Abstraction »» وعلى اختزال الوصف وتعليل الخوف. فالزّمان موحش، وهو اللّيل، والمكان مُتّسع وغير آمِنٍ، واحتمال الاعتداء على جبل وسلبه كبيرٌ. وفي هذا التّزمين والتّمكين وفي اشتباه الحجج وإمكان تحوّلها من مجرّد احتمال إلى محض أفعال، ما يزيد من درجة الاعتقاد في وجاهتها والتّصديق بها.

---

8) تحدّث «باختين» (Bakhtine) عن الضّمير « L'enthymème» لا في سياق نظريّة الحجاج وإنّما في كلامه على الخطاب الأدبيّ عامّة، واعتبر مفهوم «الإضمار» « Le sous-entendu» ضَرْباً من ضروب «الضّمير»، وإن كان مخصوصاً. واعتبره جزءاً لا يتجزّأ من الملفوظ. والملفوظ عنده قسمان : قسم اللّفظ الصّريح المُحَقّق وقسم المفهوم منه.

. فليس من ملفوظ إلاّ وله مفهوم ما، سواء أكان هذا الملفوظ علميًّا أم فلسفيًّا أم أدبيًّا. وهذا المفهوم تصنعه الوضعيّة وجمهور السّامعين. انظر :

T. Todorov, M. Bakhtine, Le principe dialogique, Paris,, éd., Seuil, 1981, pp. 191, 303.

وانظر كذلك : عبد الله صولة، **كتاب الأيّام خطاباً حجاجيًّا**، ضمن : **قراءات في النّصّ الأدبيّ**، تونس، صفاقس، دار صامد للنّشر والتّوزيع، 1993، ص ص : 132-133.

ب. حكاية الأفكار[9]

[فقال : لَوْ دَقَقْتُ عَلَيْهِ البَابَ ← أوَائِل المُدْلِجِينَ]

لقد كان جبل واعياً بأنّ حججه كلّما كانت أجودَ وأكثرَ عدداً، كانت درجةُ الاعتقاد فيها أكبر. فكان مطلب الإيواء عنده يقوم على خطابٍ حجاجيّ قوامه ملفوظان اثنان، يعضد أحدهما الآخر هما :

- الحجّة : وملفوظها "خَافَ الطّائِف، ولَمْ يَأْمَنْ المُسْتَقْفِي". وهي حُجّة كافية لِتوقُّع الاستجابة، لأنّها قائمة على مبرِّرات منطقيّة مُقْنِعة.
- النّتيجة : وملفوظها "لَوْ دَقَقْتُ البَابَ عَلَى أبِي مَازِن". وعلى هذا مَدَار حكاية جَبَل مع أبي مازن، حيث يضطلع رابط [لو] بدور حجاجيّ مهمّ، لِمَا يُخفيه من إضمار يقتضيه سياق الخطاب، وهو مفتاح لغويّ جوهريّ لِفَهْم الخصائص الأساسيّة التي يتميّز بها النّشاط الحجاجيّ السّابق. وكأنّ الملفوظ الوارد فيه رابط [لو] يتعذّر فَهْمُهُ إذا لم نعمد إلى فكّ شفرته وتفحّص دلالته الضّمنيّة. وتشترك هذه الحجج في تثبيت رغبة جَبَلٍ على تحقيق مطلب الإيواء، لذلك تنوّعت الرّوابط الحجاجيّة المعزّزة هذه الرّغبة في خطابه على نحو ما نتبيّنه من العلامات النّصيّة التّالية :

[فَـ]ـبِتُّ عِنْدَهُ فِي أدْنَى بَيْتٍ [أوْ] فِي دِهْلِيزِه

[ولَمْ] ألْزِمْهُ مِنْ مُؤْنَتِي شَيْئاً

[حَتَّى] [إذَا] انْصَدَعَ عَمُودُ الصُّبْحِ خَرَجْتُ فِي أوَائِلِ المُدْلِجِينَ.

وهي روابط حجاجيّة لا توجّهنا إلى أقْوَى الحجج وأقْصَر السُّبُل في تحقيق النّتيجة المرجوّة من الحجاج، أي أنّ جَبَلاً لا يُقيم في هذا القسم الأوّل من النّصّ مفاضلة بين الحجج في سُلّم القوّة، وإنّما يوردها عائمة غائمة، على أنّ المضامين الواردة في هذا الملفوظ الحجاجيّ، رغم تنكّبها عن مبدأ المفاضلة، تفيد معنى مُعَيّناً يُمكن استنتاجه من النّشاط التّلفّظيّ ذاته، ومن روابطه الحجاجيّة. فهذان يُقدّمان لنا شواهد تُضمِرُ موقفاً من أبي مازن عبر التّضييق على مطالب الذّات المتعلّقة بالمأوى والضّيّافة وهو تضييق :

- في المكان : "فبِتُّ عِنْدَهُ فِي [أدْنَى بَيْتٍ] أوْ فِي [دِهْلِيزِه]".
- وفي المؤونة : "وَلَمْ ألْزِمْهُ مِنْ مُؤْنَتِي شَيْئاً".
- وفي الزّمان : "حَتَّى [إذَا انْصَدَعَ عَمُودُ الصُّبْحِ] خَرَجْتُ فِي أوَائِلِ المُدْلِجِينَ".

---

9) ترجمة لـ : « Récit de pensées». والعبارة لـ«جيرار جنيت». انظر :

Gérard Genette ,Nouveau discours du récit ,Paris ,éd. Seuil ,1983 ,pp. 39-43.

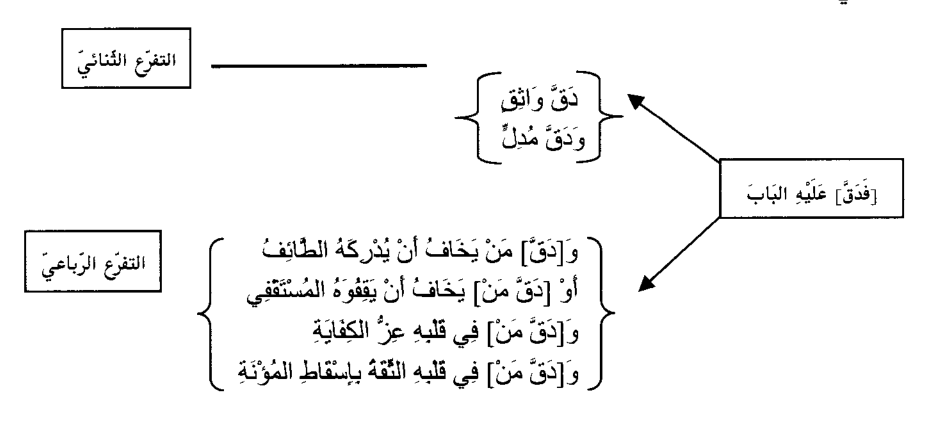
وانظر كتابنا : **أسلوبيّة الوصف والحوار، أبو نواس : الخمريّات، صريع الغواني : الغزليّات**، تونس، صفاقس، مطبعة التّسفير الفنّيّ، 2003، ص ص : 125-126.

وهذه الشّواهد تنفتح على الفضاء الضّمنيّ، وتقوم مقام الحجّة على نتيجة مُحْتَمَلَة هي تَوَقُّعُ الرَّفْض من أبي مازن، بحيث يجري إضمار هذه النّتيجة مع إمكان التّفطّن لها استناداً إلى القرائن الحجاجيّة السّابقة، ممّا يخلق أفقَ انتظار يوجبه الاستلزام التّخاطبيّ والقصد الحجاجيّ والبرنامج السّرديّ التّالي "وَلَمْ أَرَ مَنْ يَجْعَلُ الأَسَى حُجَّةً فِي المَنعِ [...] إلا ما كان منْ أبِي مازن إلى جَبَلِ العمّيّ"، ويَضْمَنُ استمرار عمليّة التّواصل على الوجه الذي يتطلّبه الاتّجاه المرسوم لشخصيّة أبي مازن.

هكذا وُسِمَتْ حكاية الأفكار بوَسْمٍ حجاجيّ، ودلـّت الأفعال المستخدَمَة في هذا الأسلوب على الشّعور بالاطمئنان النّسبيّ [لَمْ أُلزمْهُ مِنْ مُؤْنَتِي شَيْئاً]. وبهذا الأسلوب في الحوار القائم على المناورة على مبدإ الإيواء، يَسْعَى جبل إلى أن يكون خِطابُه فاعِلاً ومُؤثّراً في عمليّة التّواصل وتحقيق حالة الاتّصال. وهذا الشّعور بالاطمئنان النّسبيّ جَرَى تحويله في ملفوظ حالة الاتّصال من مُجَرَّدِ أحوالٍ وأقوالٍ إلى إنجازٍ وأفعالٍ. وقد تَرَتَّبَ على هذا التّحوّل تغييرٌ في نَمَطِ الخطاب من حكاية الأفكار إلى حكاية الأفعال، وتغيير في الطّاقة الحجاجيّة للملفوظ وفق استراتيجيّة أسلوبيّة مُحْكَمَةٍ، أساسُها منوال تركيبيّ واحِدٌ وبناءٌ نحويّ مُوَحَّدٌ هو المفعول المُطْلَق، أضحى في هذا القسم الإنجازيّ من النّصّ علامة مفيدة أثّرت في مبناه وفي فحواه. ففي قول السّارد :

"دَقَّ [...] دَقّ صَاحِبِ هَدِيَّةٍ"، فِعْلٌ واحدٌ [دَقَّ] تتلوه جملة من المُرَكَّبات الإضافيّة والموصولة المتعاقبة تعاقباً سريعاً [دَقَّ وَاثِقٍ / دَقَّ مُدِلٍّ / دَقَّ مَنْ يَخَافُ أَنْ يُدْرِكَهُ الطَّائِفُ / أَوْ يَقْفُوَهُ المُسْتَقْفِي...].

لقد تحقَّقَ بـ [الواو] رابطاً حجاجيًّا الانسجام الدّاخليّ للمقطع الإنجازيّ وَفْقَ توقيعين(10) تَوَحَّدَ فيهما الرّأس وتفرَّعَ الذّيلُ تَفَرُّعاً ثنائيًّا ثمّ رباعيًّا على النحو التالي :



---

10) التّوقيع هو أن تتميّز الجملة بكَوْنِهَا مُوَحّدةَ الرّأس، مُفَرَّعَةَ الذّيْل. انظر : عبد الله صولة، **مدخل إلى دراسة أسلوب طه حسين**، ضمن كتاب : **مائويّة طه حسين**، (وقائع ندوة بيت الحكمة بقرطاج، 27-28 جانفي، 1990)، تونس، منشورات بيت الحكمة، 1993، ص ص : 187-198.

فورود المقطع الإنجازيّ على مثل هذا التّلاحُم البنائيّ والانسجام الإيقاعيّ ما كان ليكون لولا الرّابط الحجاجيّ [الواو] خمس مرّات باعتبار [أو] مثل الواو رابطاً بين ملفوظين جرى سَوقهما في إطار استراتيجيّة التحوّل الحجاجيّ من حكاية الأفكار إلى حكاية لأفعال والإنجاز [يَخَافُ أن يُدْرِكَهُ الطّائِفُ / أو يَقْفُوَهُ المُسْتَقْفِي]. وآية ذلك أنّ الكلام يتأبّى على التحجير ويخضع لمبدأ الاستعمال.

وإنّ مرحلة التحفيز (Manipulation) هذه أثمَرَتْ رَدَّ فِعْلٍ إيجابيًّا عبّر عنه السّارد بقوله : "فلَمْ يَشُكَّ أبُو مَازِنٍ أنَّهُ دَقُّ صَاحِبِ هَدِيَّةٍ، فَنَزَلَ سَرِيعاً".

واللافت في ردّ فعل أبي مازن على دَقِّ جَبَلٍ بابَه أنّه ينهضُ على روابط حجاجيّة أساسها التّضافر بين : [لَمْ] يَشُكَّ / [أنَّ]ـهُ ... صَاحِبِ هَدِيَّةٍ / [فَـ]ـنَزَلَ سَرِيعاً]، وهذه الرّوابط [لَمْ / أنَّ / فَـ] هي بمثابة الآليّات التي تَسْمَحُ بإنجاز النّشاط الحجاجيّ وتبرير نتيجته [فَنَزَلَ سَرِيعاً]. على أنّ هذه الآليّات لا تَسْتَمِدُّ مقبوليَّتَها – في النّصّ- من صُوَرِها الاستدلاليّة، وإنّما من ارتباطها بالملفوظات الإغرائيّة (Séductive) التّالية : [فَدَقَّ عليه دَقَّ وَاثِقٍ / وَدَقَّ مُدِلٍّ]. وهذا يعني أنّ جَبَلاً –وهو يناور على مطلب الإيواء والضّيافة- يسْعى إلى أن يكون خطابه فاعِلاً ومؤثّراً في عمليّة التّواصل وتحقيق حالة الاتّصال. وإنّ مرحلة التّحفيز تجمع ظواهر سرديّة مختلفة موسومة بالميزات المشتركة التّالية :

- إنّ مجموع الحجج موجّهة بالتّدريج إلى إنجاز عمل الإيواء والحثّ عليه. فهي بمثابة الأعمال التّوجيهيّة (Actes verdictifs) السّاعية إلى إقناع أبي مازن.
- إنّها تسعى بالأعمال التّأثيريّة (Actes perlocutionnaires) إلى إقامة علاقة بين مُحَفِّز (Manipulateur) وهو «جَبَل» ومحفَّز (Manipulé) وهو أبو مازن لِتَبَنِّي البرنامج السّرديّ التّواصليّ فيتحوّل من مُحَفَّز إلى فاعل إجرائيّ مُحْتَمَل (Sujet opérateur virtuel)، يقوم بتنفيذ فكرة الإيواء بعد أن يقتنع بحجج الطّرف الأوّل ويشعر بمعقوليّتها، وبضرورة القيام بعمل ما قصد تغيير هذا الوضع الابتدائيّ.

وإنّ مخطّط الاستحواذ على أبي مازن - ولو بالنّوم «في دهليزه» حتّى ينصدع «عمود الصّبح»- وممارسة التّأثير فيه، اقتَضَيَا من جبل أن يُبَرِّر مزايا الفعل الذي يحثّه عليه وهو الإيواء ويُهَوِّنَ من كلفته المادّيّة وضرره المعنويّ.

هكذا هيَّأ جبل مشروعاً تواصُلِيًّا سيخوض فيه معركة ممارسة التّأثير والإقناع على المُحَفَّز - وهو أبو مازن - إعداداً وتنفيذاً. فهل وُفِّق في إنجاز برنامجه التّواصليّ ؟

نشير بدءًا إلى أنّ الخصائص المميّزة للموضع الحجاجيّ في القسم الأوّل من هذا النّصّ قد تصبح قابلة للدّحض ومفتوحة على الاعتراض إذا تفطّن المُحَفَّزُ

- وهو أبو مازن - إلى سوء في التّقدير [لَمْ يَشُكَّ أبو مازن أنّه دَقُّ صَاحِبِ هَدِيّة]، وخطأ في التّدبير [فَنَزَلَ سَرِيعاً]. وهي ميزة يتّصف بها الحجاج عموماً، لذلك سيحاول أبو مازن مواجهة هذا الموضع بمَوضِع آخر مُضَادّ، يُصحّحه و«يُنْصِفُهُ».

2. البُعد التداوليّ وأساسه ملفوظ حالة الانفصال

وفيه يكون فاعل الحالة وهو أبو مازن على انفصال بموضع رغبة جَبَل. ويكون جبل في حالةِ انفصالٍ عن موضوع رغبته. وقِوَامُ هذا البُعْد التّداوليّ اختراق المبادئ التّواصليّة السّابقة لتحقيق التّحوّل الانفصاليّ (La transformation de disjonction)، وقد تمّ هذا الانفصال عندما تأكّد أبو مازن عند نفسه بأنّ الهديّة لا تعدو أن تكون مجرّد وهْمٍ وأنّ التّقدير كلّه مبنيّ على الظّنّ.

أ. من العمل القوليّ إلى العمل التّحقيقيّ

وإنّ هذا الانفصال لا يقوم في البداية إلاّ بوضع العلاقة بين أبي مازن والموضوع في حالة احتمال واختبار ستتجسّم فيهما «القوّة التّواصليّة» عند الانتقال من العمل القوليّ [حكاية الأفكار] إلى العمل التّحقيقيّ [حكاية الأقوال]. نتبيّن ذلك من العلامة النّصيّة التّالية "فلمّا فتح الباب، وبَصُرَ بجَبَل، بَصُرَ بملك الموت". فهذه الجملة الظّرفيّة تُفنّد الزّعم السّابق [لَمْ يَشُكَّ]، وترسّخ صورة مختلفة أساسها الحقيقة واليقين [أنّه «بَصُرَ بجَبَل»]، وتُحقق وظيفة الإضحاك وقوامها المفارقة بين النّتيجة والسّبب من جهة والتّأليف بين الحقيقة والوهم من جهة ثانية. فلم يكن الموت في هذه الجملة الظّرفيّة مجرّد كلام، وإنّما هو يقينٌ نُصْبَ العين، وكأنّ جَبَلاً بمثوله أمام أبي مازن موتٌ يُبَاغِتُ الإنسان ويَهْجُمُ عليه ساعة تحلو له الحياة [النّوم] ليهدم اللّذّة ويسرق الرّاحة ويختلس البهجة.

وتَبْقى هذه الجملة الظّرفيّة – فضلاً عن ذلك كلّه- مشحونة بمقتضى إيحائيّ يُضْمِرُ برنامجاً سرديًّا جديداً. فهذه الجملة الظّرفيّة هي التي تَصِفُ القيمة [الإيواء] المنفصلة عن «جَبَل» بالقيمة المُحْتَملة.

على أنّ هذه القيمة المحتملة لم تدم طويلاً إذ سرعان ما تقدّم جبل ببرنامج سرديّ محيّن لأنّه ينبني على افتراض مبدئيّ مفاده أنه كشف مُضمراتِ أبي مازن من وُجُومه "فلمَّا رَآهُ جَبَلٌ وَاجِماً لا يُحِيرُ كَلِمَةً، قَالَ لَهُ : إنِّي خِفْتُ مَعَرَّةَ الطَّائِفِ وَعَجَلَةَ المُسْتَقفِي فَمِلتُ إِلَيْكَ لأبيتَ عِنْدَكَ".

لكنّ هذا البرنامج السّرديّ المُحَيَّن يتحوّل إلى برنامج سرديّ محقّق عندما يرفض أبو مازن طلب الضّيافة الذي تقدّم به «جبل» ويتظاهر بالسّكر "فَتَسَاكَرَ أَبُو مَازِن، وَأَرَاهُ أَنَّ وُجُومَهُ إنَّمَا كَانَ بِسَبَبِ السُّكْرِ". بهذا بدا أبو مازن مؤهّلاً - بتساكره - لإجهاض رغبة «جَبَل» في الإيواء، وقادراً على معرفة الفعل الواجب القيام به للرّدّ على مناورته. ونَجَمَ عن ذلك تغيير في علاقة جَبَل بموضوع القيمة،

وإعاقة في تنفيذ برنامجه السّرديّ، ونفاذ إلى عالم أبي مازن الممكن باستخدام فعل «تساكر» على وزن «تفاعل» في الدّلالة على التّظاهر بالسّكر وتوظيف الأعمال التّجسيديّة "فخَلَعَ جَوَارِحَهُ وخَبَّلَ لِسَانَهُ" والأعمال القوليّة "وقَالَ : سَكْرَانُ وَاللهِ، أنَا وَاللهِ سَكْرَانُ" في إيهام المتلقّي بفقدان العقل وغياب الرّشد. وأساس هذه الأعمال القوليّة المفارقة بين المقدّس [والله] والمدنّس [أنا سكران]، وأسلوبها الإرداف الخلفيّ[11] وهو ما عبّر عنه حازم القرطاجنّي بقوله : "إضافة ضدّ الشّيء إليه"[12]، ويُعَدُّ من أكثر الأساليب طرافة في التّعبير عن التّبادل بين لوازم مقامين متضادّين [المقدّس ≠ المدنّس] تعبيراً ساخراً يولّد الضّحك من أبي مازن لأنّه – في الوقت الذي يروم فيه إخفاء موقفه- يكشف عن «بُخْلِه» ويفضح أمرَه. فتنتقض الصّورة المكشوفة وتنكشف الصّورة المستورة.

أمّا الأعمال الجسديّة فتشكّل النّواة المولّدة للمعاني المرتبطة بالخصائص التّكوينيّة لشخصيّة أبي مازن، تكشف عن خفاياها وتفضح نواياها "فالإنسان مشدود بصورة حميمة إلى جسده للقيام بالفعل أو الإنصات أو لإدراك ما حوله والتّعبير عن نفسه، أو بصفة أعمق لأنّه يشكّلُ مظهرَهُ الخفيّ ووجهه الحقيقيّ"[13].

فنمط الوجود السّيميائيّ يكون واقعيًّا ومتخيَّلاً في آنٍ معاً[14]، وإذن فإنّ انتقال التّحليل السّيميائيّ من العالم الطّبيعيّ إلى الأهواء، أي من سيميائيّات الفعل إلى سيميائيّات الحالات العاطفيّة والنّفسيّة يتمّ دائماً من خلال دراسة ما ينتجه الجَسَدُ الإنسانيّ في محيط علاقاته بالعالم "فصُوَرَ العالم لا يمكِنُها أن تؤسّس المعنى إلاّ عن طريق التّحسيس الذي يَفرضه عليها توسّط الجسد"[15].

وهذا يعني أنّ موقفَ أبي مازن من دقّ جَبَل بابَه ووجومَه المفاجئ لمّا بَصُر به لا يتحوّلان إلى معنى إلاّ بواسطة الجسد الذي أضحى علامة أساسيّة لإنتاج المعنى المراد إنتاجه من قبل أبي مازن وهو غياب الوعي وقطع مسالك التّواصل مع جَبَل والكشف عن المعنى الدّيناميّ، ولا يكون ذلك كذلك إلاّ بتخطّي حدود المعنى التّعيينيّ الذي يشكّله الإدراك ليكتسي أسلوباً تمثيليًّا، يغدو الجسد بمقتضاه مركزاً مرجعيًّا «للمسرحة» الأهوائيّة التي توجّه سلوك أبي مازن نحو

---

11) ترجمة لـ : « Oxymore».

12) القرطاجنّي (حازم)، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تقديم وتحقيق : محمّد الحبيب بن الخوجة، تونس، دار الكتب الشّرقيّة، 1966، ص : 367.

13) Chipraz F. , Le corps , Paris , Dunot ,1983 ,p. 7.

14) انظر : فريد الزّاهي، **النّصّ والجسد والتأويل**، المغرب، إفريقيا الشّرق، 2003، ص : 43.

15) Greimas – Fontannille ,Sémiotique des passions des états d'âme aux états de chose ,Paris ,Seuil, 1989 pp. 10-11.

ملفوظ حالة الانفصال. "فخَلَعَ جوَارِحَهُ وخَبَّلَ لِسَانَهُ، وقَالَ : سَكْرَانُ وَاللهِ"، وهي ثلاث جمل فعليّة استئنافيّة تؤكّد انفصام ذات أبي مازن إلى ذاتين :

- ذاتٍ مُدْركة : وهي الذّات التي تمارس فعلَ تفكيك أعضاء الجسد وعوامله، وترمي إلى إيهام المتلقّي بأنّ المتلفّظ مصاب بِهَبْتَةٍ أو مسّ أو جنون[16].
- وذاتٍ أهوائيّة، تُحَيِّدُ كلّ أشكال العقلانيّة وتُبَرِّرُ الخلل المنطقيّ في ملفوظ حالة الانفصال، وتُبْرِزُ جموحَ الذّات المتكلّمة إلى تملّك الخطاب الرّافض مبدأ الإيواء وإضفاء طابع شرعيّ عليه.

وعلى الحدود الفاصلة بين الذات المُدْركة والذات الأهوائيّة - وهي حدود غائمة- تنتصب الإشارة السّاخرة من سلوك أبي مازن وتنبثق الآثار الهزليّة المتولّدة منها.

وما كان لهذه الذّات المنفصِمة أن يكشف القارئ أمرَها لولا تطوّر الحوار إلى حصار فَرَضَه جبل عليها، واستنفدَ فيه كلّ الحجج التي تقطع على أبي مازن السّبل المؤدّية إلى المناورة، إلحاحاً على طلب الإيواء وتبسّطاً في تبريره وتكثيفاً في الحجج المرجّحة له : قَالَ لَهُ :

- إنِّي خِفْتُ مَعَرَّةَ الطَّائِفِ

وَعَجَلَةَ المُسْتَقْفِي

فمِلْتُ إلَيْكَ لأبِيتَ عِنْدَكَ.

- كُنْ كَيْفَ شِئْتَ.

نَحْنُ فِي أيَّامِ الفَصْلِ، لا شِتَاءٌ وَلاَ صَيفٌ،

وَلَسْتُ أحْتَاجُ إلى سَطْحٍ

فأغِمَّ عِيَالَكَ بالحَرِّ،

وَلَسْتُ أحْتَاجُ إلى لِحَافٍ

فأُكَلِّفَكَ أنْ تُؤْثِرَنِي بالدِّثَار.

وَأنَا كَمَا تَرَى ثَمِلٌ مِنَ الشَّرَابِ،

شَبْعَانُ مِنَ الطَّعَامِ،

وَمِنْ مَنْزِلِ فُلاَنٍ خَرَجْتُ، وَهْوَ أخْصَبُ النَّاسِ رَحْلاً.

وَإنَّمَا أريدُ أنْ تَدَعَنِي أُغْفِي فِي دِهْلِيزِكَ إغْفَاءَةً وَاحِدَةً،

ثُمَّ أقُومُ فِي أوَائِلِ المُبَكِّرِينَ

---

16) انظر : ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة : [خ.ل.ع.] ومادّة [خ.ب.ل.]

إنّ هذه الحجج النّصّيّة التي تهدف إلى إزاحة التّعارض بين وضع الانفصال ووضع الاتّصال لتحقيق التّحوّل الاتّصاليّ (Transformation de conjonction) تتّخذ شكلين :

- شكلاً أفقيًّا وعماده النّصّ الظّاهر (Phéno-texte)
- وشكلاً عموديًّا وجوهره النصّ المولّد (Géno-texte) وأساسه الإحالات الميتامرجعيّة التي تفترضها العلامات النصّيّة وعليها يَبْنِي القارئ مساره التّأويليّ [17].

هكذا إذن تتبلور الصّورة العامّة لشخصيّة أبي مازن من خلال المنزلة الاستقطابيّة التي يحتلّها في السّلسلة الحجاجيّة الهادفة إلى تحقيق مبدأ التّواصل عبر ضمير المخاطب المفرد [أنت] :

فمِلْتُ إلَيْـ[ـكَ] لأبيتَ عِنْدَ[كَ].

[كُنْ] كَيْفَ شِئْـ[ـتَ].

لسْتُ أحْتَاجُ إلى سَطْحٍ ← أغِمَّ عِيَالـ[ـكَ]

ولَسْتُ أحْتَاجُ إلى لِحَافٍ ← فأُكَلِّفـ [كَ] أنْ تُؤْثِرَنِي [أنت] بالدِّثار. وأنَا كَمَا تَرَى [أنت]

وَإنَّمَا أرِيدُ أنْ تَدَعَنِي [أنت] أغْفِي فِي دِهْلِيز[كَ] إغْفَاءَةً وَاحِدَةً.

فإذا كان النّصّ الظّاهر سلسلة من الانتقالات التّركيبيّة من الجمل الفعليّة [فملتُ / لأبيتَ] إلى الجمل الاسميّة المنفيّة [لَسْتُ أحْتَاجُ × 2] فالجمل الفعليّة ذات الغاية التّبريريّة [إنّما أريد / أن تدعني / أغفي...] فإنّ النّصّ التّكوينيّ يقوم على سَنَن «أيقونوغرافيّة» (Codes iconographiques) تُحوّل النّصّ الظّاهر إلى علامات ذات شحنة إيحائيّة وأبعادٍ ثقافيّة تَخْضَع للذّوق السّائد والحسّ المشترك، أي إلى قيم إيديولوجيّة تعتبر مبدأ الإيواء اعتداء على ملكيّة الغير واغتصاباً لها، وهو ما يخلق توتّراً واضحاً بين القيم الثّقافيّة المضمّنة في القول والقيم الثّقافيّة المعلنة أو المصرّح بها.

واللاّفت للانتباه أنّ الذّات التي تمارس لعبة الحصار على أبي مازن تَبْحث دائماً عن السّنن الملائمة لرسالتها الاتّصاليّة. وتَسْعَى إلى تحويل المُعضلة

---

17) "فمن اللاّزم علينا الاعتراف بأنّ البنيات السّرديّة تتحدّث عن شيء آخر غير نفسها. هذا الشّيء هو حقل «ميتامرجعيّ» « Métaréférentiel» قائم سَلَفاً وذو طابع إكراهيّ [...] يتضمّن اللاّوعي وترسّباته الذّاتيّة والتّاريخيّة". انظر :

W. Krysinki, Carrefour de signes, Paris, Mouton Éditeur, 1981, p. 353.

الانفصاليّة إلى مُعضلة قابلةٍ للحلّ، ممّا يسّر الانتقال -من خلالها- إلى المحَفّز التّأويليّ، فصارت شخصيّة جَبَل ذاتَ بُعْدَيْن، وتلعب في النّصّ دورَيْن : الدّور النّصّيّ المباشر باعتبارها شخصيّة تستحقّ النّجدة، والدّور النّصّيّ التّأويليّ الذي تقوم في ضوئه بإعادة بناء شخصيّة أبي مازن : فبعد أن كانت شخصيّة احتفائيّة [فنَزَلَ سَرِيعاً]، صارت شخصيّة ارتكاسيّة وعدوانيّة "فتَسَاكَرَ أبُو مَازِن، وَأرَاهُ أنَّ وُجُومَهُ إنَّمَا كَانَ بِسَبَبِ السُّكْر. فخَلَعَ جَوَارِحَهُ وخَبَّلَ لِسَانَهُ، وَقَالَ : سَكْرَانُ وَاللهِ، أنَا وَاللهِ سَكْرَانُ". فإذا كان كلام جَبَل بياناً تحفيزيًّا فإنّ ردّ أبي مازن عليه كان بمثابة النّصّ التّأويليّ لذاك البيان التّحفيزيّ وهو نصّ مُلْتَبس لأنّه قائم على جملة من المفارقات، تحتاج إبانة، وتستدعي تأويلاً، فإذا كان أبو مازن لا يَفْقَهُ شيئاً، فكيف يعقل أنّه لا يعقل "لاَ وَاللهِ مَا أعْقِلُ أيْنَ أنَا، وَاللهِ إنْ أفْهَمُ مَا تَقُولُ" إلاّ إذا كان يحجب ميلاً خفيًّا إلى «البخل»، وتعمَّدَ السّارد كشفه حتّى يورّط أبا مازن في حبال منطقه.

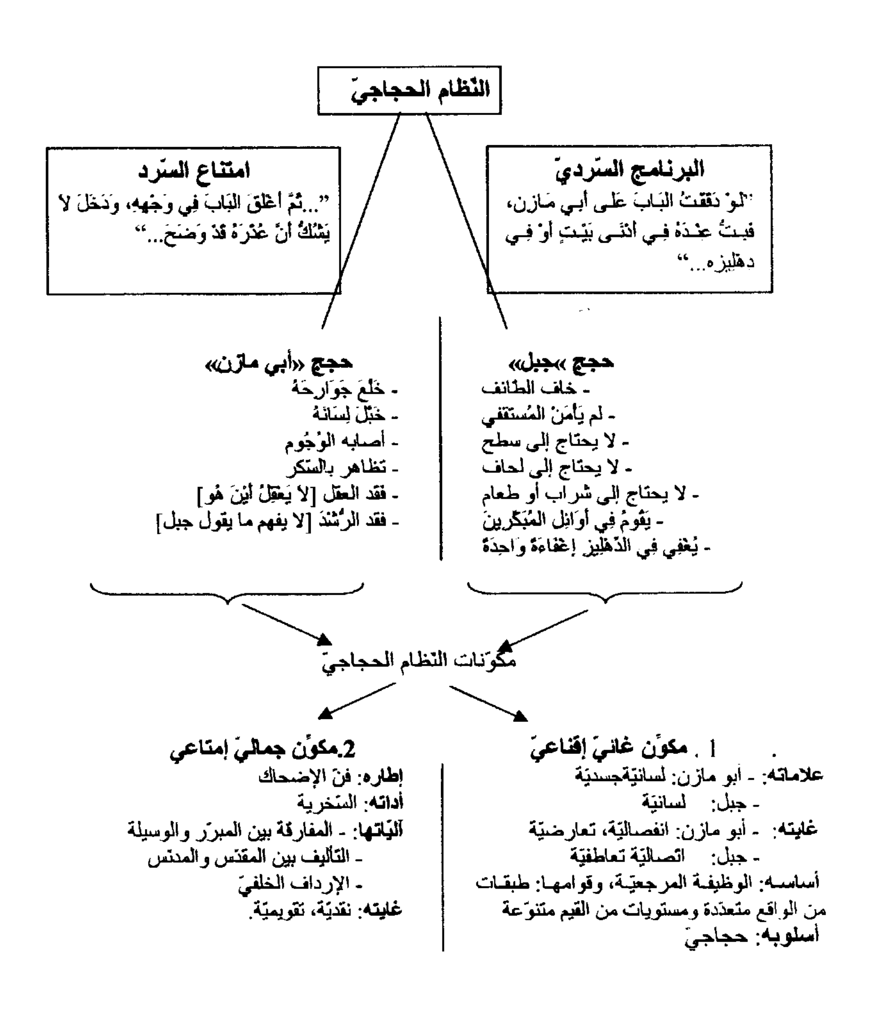
هكذا تمثّل شخصيّة أبي مازن في هذا النّصّ ذاتاً للتّأويل وموضوعاً له ومُحَفّزاً عليه :

- فهي موضوع للتأويل بالنّسبة إلى «جَبَل» لأنّ انقطاع التّواصل بينهما يؤدّي إلى التّساؤل عن هويّته القيميّة.

- وهي مُحَفّزٌ للتأويل بالنّسبة إلى القارئ عبر توسيع وعيه بأبعاد هذه الشّخصيّة وقسماتها الجسديّة وخلفيّتها الإيديولوجيّة، والسّارد لا يقوم بقراءة تحليليّة تأويليّة لتلك الشّخصيّة بقدر ما يضعها في سياق تحليليّ تأويليّ ملائم. وكأنّه بتلك الصّورة الكاريكاتوريّة التي رسمها لأبي مازن إنّما يتواطأ مع المتلقّي ليكشف له عن الكوامن المتحكّمة في الوضعيّة الإشكاليّة التي وضع فيها أبو مازن نفسَه، وهي وضعيّة هزليّة تستدعي القارئ إلى قراءة النّصّ من زاوية جديدة تعتمد على الوقائع الموضوعيّة وتَسْتَنِدُ إلى الخلفيّة القيميّة وتحتكم إلى الحجّة المنطقيّة استقراءً واستنباطاً، حتّى يقف على حقيقة المقصديّة التي يستهدفها الخطاب الحجاجيّ في هذا النّصّ. وهي مقصديّة ذات غاية تأثيريّة ولها مكوّنان :

- مُكوِّنٌ غائيّ : غَرَضه الظّفر باقتناع المتلقّي بواسطة التّعاطف مع أبي مازن خاصّة.

- مُكوِّنٌ لاغائيّ : غَرَضُه تحقيق المتعة الجماليّة للمتلقي عبر إحالة النّصّ على نفسه. وهذا يعني أنّ النّادرة تخضع لنظام حجاجيّ يغلب عليه النّمط السّرديّ، ويتمتّع بوحدة بنائيّة ذات مُكوّنات غائيّة وأخرى جماليّة هزليّة على نحو ما نتبيّنه من المخطّط البيانيّ التّالي :



وقد لاحظنا أنّ هذه الغائيّة يتحكّم فيها انفعالان، أحدهما تعاطفيّ وأساسه الرّغبة في الاتّصال، وثانيهما تفاصليّ وعماده الرّغبة في الانفصال بالمكر والخديعة عن طريق التّظاهر بالسّكر من جهة، وتهييج عاطفة المتلقّي ضدّ أبي مازن من جهة ثانية. ولمّا كانت دلالات هذه النّادرة الخفيّة رهينة التّلقي الهرمينوطيقيّ، فإنّها تُحيل رأساً على مُنشئها وعلى موقعه بالنّسبة إلى مجموع معايير الاحتجاج والسّلوك المعتمدة في عَصْره، والاختيارات الأسلوبيّة التي يتبنّاها من بين الآليّات التي تُمليها الظّروف بالنّظر إلى المتلقي المعنيّ بالنّصّ.

وهكذا، فإنّ اللّعبة الحجاجيّة تمثّل - في هذا النّصّ - مُؤشّراً سيميائيًّا وبلاغة تداوليّة وتأويليّة تعكس - بصورة نقديّة- وضعيّة تلقي القارئ حُجَجَ أبي مازن وجبل وكأنّه في مقام الخطاب القضائيّ، يَسْعَى كِلا الرّجلين إلى إقناعه وإرضائه، جبل : بنفي الغاية النّفعيّة عنه، وأداته الحجّة التّعاطفيّة؛ وأبو مازن :

بافتعال حجّة السُّكْر وفقدان الوعي والرّشد، ووسيلته الحجّة اللّسانيّة والعلامة الجسديّة. وهما نمطان من الخطاب أساسهما التّعارض والتّأزّم والتّوتّر والنّقض. وهذا ينشّط وظيفة المتلقّي في تأويل المقاطع الحواريّة التي قُدَّ منها النّصّ، واستكشاف الخلفيّة الإيديولوجيّة التي تتحكّم فيه، ورصد اللّحظة الهزليّة والإضحاكيّة المترتّبة على المفارقة بين المبرّر والوسيلة. فكانت هذه المفارقة أدْخَلَ في باب السّخرية وأعْلَقَ بفنّ الإضحاك وألْصَقَ بالنّقد والتّقويم.

وإذا كان جَبَل قد أحْضَرَ مقاله ونظّمَ مراحله وأضاف إليه من المقوّمات الأسلوبيّة ما جَعَلَه كلاماً مُوَقَّعاً جميلاً، فإنّ أبا مازن – وقد فجَأه «مَلَكُ الموت» اضطربت ذاكرته وتبعثَرَتْ حُجَّتُه وتَخَلّعَتْ حركتُه، ممّا يعني أنّ الوظيفة الإقناعيّة لهذه المقاطع المونولوجيّة [لَوْ دَقَقْتُ البَابَ عَلَى أبِي مَازِن] والحواريّة [لاَ وَاللهِ مَا أعْقِلُ أيْنَ أنَا، وَاللهِ إنْ أفْهَمُ مَا تَقُولُ] تستند أساساً إلى مجموعة من الكفاءات الجزئيّة التي تُجَسِّم مراحل تَكَوُّن النّادرة بنائيًّا وعلاميًّا وتعبيريًّا، وتقوم على عددٍ مخصوص من مواضع الحجاج تمثّل - كما بيّنّا - مواقع أساسيّة كاشفة عن نوايا الرّجلين المتحاورين :

- فأبو مازن فَطِنَ لِبُخله وعرف إفراط عشقه للمنع. وهو في ذلك يُجاهد نفسه ويُغالب طَبْعَه ويُحاول أن يُبرّر سلوكه بالتّظاهر بفقدان الوَعْي وادّعاء غياب الرّشد وعُسْر الفهم.

- وانتبه جَبَل لعالم أبي مازن ومقاصده المُضمرة ونواياه الخفيّة من خلال رَصْد حركاته التّمثيليّة المُعلنة وتجسيد اضطراباته النّفسيّة المُضمرة. فحَاوَلَ إصلاحَ الافتقار المترتّب على ذلك، وترشيح نَفْسه للاختبار بأسلوب الأمر [كُنْ كَيْفَ شِئْتَ]، والنّفي [لَسْتُ أحْتَاجُ إلَى سَطْحٍ... / وَلَسْتُ أحْتَاجُ إلَى لِحَافٍ]، والتّصريح بموضوع الطّلب ومبرّراته من خلال جملتين اسميّتين بسيطتين تصفان أحوالاً [أنا ثَمِلٌ من الشّراب، شَبْعَانُ من الطّعام] مشفوعتين بعامل حجاجيّ [إنّما] يُحَدِّدُ مطلب الإيواء [وَإنَّمَا أُرِيدُ أنْ تَدَعَنِي أُغْفِي فِي دِهْلِيزِكَ إغْفَاءَةً وَاحِدَةً...]. وبهذا يتّضح لنا أنّ الخطّة الحجاجيّة في النّصّ قائمة على منطق التّأسيس والنّقض : نقض حجج جَبَل واستبدالها بحجّة أبي مازن، ممّا يعني نَقْضاً للمشترك القِيمِيّ المتمثّل في معايير الكرم والإيثار وإغاثة الملهوف، واستبداله بالاختيار الشّخصيّ الموظّف في نفي مبدأ التّعاون وإبطال مطلب الإيواء الوقتيّ. وهو اختيار استغلّ أبو مازن لمزيد تسويغه والإغراء به أسلوب القسم والحذف والإضمار ثمّ الإظهار لِيُبْرِزَ اضطرابَ الذّاكرة وتَخَلُّعَ الجوارح وتَخَبُّلَ اللّسان وما ترتّب على ذلك من انبهام المكان وغياب الرّشد والعقل وانعدام العلم والفهم : [وَقَالَ : سَكْرَانُ وَاللهِ، أنَا وَاللهِ سَكْرَانُ] / [سَكْرَانُ، وَاللهِ، أنَا سَكْرَانُ] / [لاَ وَاللهِ مَا أعْقِلُ أيْنَ أنَا / وَاللهِ إنْ أفْهَمُ مَا تَقُولُ].

سَكْرَانُ، وَاللهِ
أَنَا وَاللهِ سَكْرَانُ } غياب الرّشد
أَنَا سَكْرَانُ

لاَ وَاللهِ مَا أَعْقِلُ أَيْنَ أَنَا } انبهام المكان

وَاللهِ إِنْ أَفْهَمُ مَا تَقُولُ. } انعدام العلم والفهم

واللاّفت للانتباه أنّ علامة السّكر أضحت بمثابة نواة المرجع النّصّيّ نتيجة إشعاعها في خطاب أبي مازن واستقطابها مكوّنات نظامه الحجاجيّ وتأثيرها في البناء السّرديّ للنّادرة بإفشال مشروع جبل الاتّصاليّ لا لوجاهةٍ في حجّته وقوّةٍ في إقناعه بل لنجاعةٍ في إقصاءِ طلب إيوائه وغلق باب المناورة في وَجْهِهِ وإنهاءِ الحوار مَعَهُ. "ثُمَّ أَغْلَقَ البَابَ فِي وَجْهِهِ".

وغير خفيّ ما في العلاقة بين هذه النّتيجة الانفصاليّة التي امتنع معها السَّرْد وتوقف الوصف وانقطع الحوار، وسَبَبِها [ادّعاء السُّكر والتّظاهر به] من سخرية مردّها إلى إيقاف انتفاء الرّبط المنطقيّ بين الطّلب [الإيواء] والجزاء [الصّدّ]، ممّا يُيَسِّرُ الانتقالَ من سجلاّت لغويّة تطابق منظوماتٍ قيميّة احتفائيّة استدعاها المقام الذي وَجَد فيه أبو مازن نَفْسَه، وتسْتَوْجِبُ نتيجة ما [الإيواء]، إلى سجلاّت لغويّة تحيل على مرجعيّات أخلاقيّة وإيديولوجيّة لا تجانسها [منع الإيواء]. وهذا يُضمر صراعاً خفيًّا بين قيم سائدة دخيلة [البُخْل] وقيم مهمّشة أصيلة [الكرم]، ويؤكّد أنّ النّادرة تتنزّل في سياق حجاجيّ صراعيّ بين موقفين وحضارتين تضرب كلّ منهما في اعتقادٍ يُغذّيه قائلُه بحُجَج يراها منطقيّة [وَدَخَلَ لاَ يَشُكُّ أَنَّ عُذْرَهُ قَدْ وَضَحَ]، ولكنّه غالباً ما يكشف عن مركّبات نفسيّة ويُجْلِي مواقف إيديولوجيّة تجعل من كلا المتكلّمَيْن في هذه النّادرة معترفاً –من حيث لا يشعر- بعَيْبِهِ. فلا يجد القارئ أمام غرابة منطقهما وبديع حجّتهما إلاّ السّخرية منهما والضّحك عليهما. ألم يقل الجاحظ في سياق كلامه على الوسائل التي يتّخذها البخيل في طلب المال وحِفْظِهِ "فَلَمْ يَتْرُكْ فِيهَا حِيلَةً وَلاَ رُقْيَةً حَتَّى طَلَبَ بِالكُفْرِ باللهِ كما طَلَبَ بالإيمان"[1].

ب. آليّات فنّ الإضحاك في النّادرة

اسْتَنْفَذَ الجاحظ جهداً إبداعيًّا واضحاً لِزَرْعِ فكرة الصّراع هذه في النّصّ وترسيخ داعي السّخرية - من أبي مازن - في النّفس من خلال المفارقة بين النّتيجة والسّبب، والمقابلة بين حضور العقل وفقدان الرّشد من جهة والفهم وغيابه من جهة ثانية [لاَ وَاللهِ مَا أَعْقِلُ أَيْنَ أَنَا، وَاللهِ إِنْ أَفْهَمُ مَا تَقُولُ].

1) الجاحظ، البخلاء، ص : 190.

وقد وجدت المقابلة في السّخرية المَعِينَ الذي يُغذّيها، ووجدت السّخرية في المقابلة الأسلوب الذي يؤدّيها، إذ كيف كان أبو مازن يعقل أنّه لا يعقل إذا لم يكن يَفقهُ شيئاً، وكيف لا يقع في اللحن والزّلل، لا بل إنّه يستخدم من التّراكيب أجْوَدَها ومن العبارات أفصَحَها، ومن الظّواهر اللّغويّة أدَقّها [وَاللهِ إنْ أفْهَمُ مَا تَقُولُ]. أليس في ذلك الوصف ضَرْبٌ من ضروب التّشهير به وفضح سلوكه عبر توريطه في حبال منطقه ووَهَن حُجّته، والتّفنّن في إبراز الخلل الطّارئ على هيئته وحركته الحسّيّة والنّفسيّة، للسّخرية من تخبّله وتخلّعه، والضّحِكِ على تأزّمه، دونما حاجة من المتلقّي إلى تأمّلٍ طويل وجهد كبير في ضمّ أجزاء هذه الصّورة الكاريكاتوريّة بعضها إلى بعض، خاصّة إذا ضَمَمْنَا إليها عاهةً ظاهرةً في جسده - وهي الاحديداب- على النّحو الذي رسمه الجاحظ في كتاب «البرصان والعُرجان والعميان والحولان» [2].

إنّ جوهر الصّراع في هذه النّادرة كان في البدْء جهداً من أجل الإيواء، وهو ما يحيلنا على أعْرَق القيم عند العرب، وهو الكرم. لكنّه تحوّل بفِعْلِ «التّثاقف القِيميّ» -في عصر الجاحظ - إلى تبذير وإسراف. فممّا يبدو لنا مُهمًّا في هذا الصّدد أنّ الفعل السّلوكيّ لدى أبي مازن وجَبَل قد وَعَى نفسَه وعياً «تراجيديًّا»، فَرَاحَ يُعْلِنُ ما لا يُبْطِنُ في وَلَعٍ حجاجيّ يضمر سخرية هزليّة تراجيديّة [3] تتشكّل شيئاً فشيئاً من المنجز النّصّيّ[4] بمختلف أنساقه الحجاجيّة عبر آليّة المفارقة بين المقام والسّلوك والمقال بحيث تصبح السّخرية شرطاً أساساً للإدراك. وهذا يعني أنّ السّخرية -في هذه النّادرة- ليست مجرّد سخرية للإضحاك، بل هي رؤية للقيم والعالم ومدخل إلى فهم المجتمع، وآليّة من آليّات فكّ مغالق النّفس، وحثّ الإنسان على مزيد معرفة نفسه.

ج. في مدلوليّة أسماء الأعلام (Onomasiologie)

إنّ طرَفَيْ هذا التّحوّل السّلوكيّ - وهما أبو مازن وجَبَل- يعتبران المحرّك الذي يدفع جدليّة التّواصل بين النّادرة والمتلقِي إلى فضاء المغامرة التّأويليّة على حدّ تعبير «أمبرتو إيكو»[5] (UMBERTO ECO) فـ«جَبَل» وأبو مازن، وهما اسما

---

2) الجاحظ، البرصان والعُرجان والعميان والحولان، ص : 426.

3) وهو ما عبّر عنه «جيرار جينيت» (Gérard Genette) بـ « L'ironie tragique» في قوله : « De la littérature au second degré ‹le comique n'est qu'un tragique vu de dos ». Palimpsestes ‹bien sûr ‹même ‹Paris ‹éd. seuil ‹1982 ‹p. 23.

4) هذا الضّـــرب من ضروب السّخرية يَسِمُهُ «بارت» (Barthes) بـ«سخرية الباروك» (Ironie baroque)، ويعرّفه بقوله :

« On peut imaginer une autre ironie que (…) l'on appellera baroque, parce qu'elle épanouit le langage au lieu de le rétrécir », Critique et vérité, coll. Tel quel, éd. Seuil, 1966, pp. 74-75.

5) Umberto Eco ,Apostille au nom de la rose ,traduit de l'italien par Myriam Bouzaher ,Paris , Grasset ,1985 ,p. 37.

عَلَم يندرجان –في رأينا- ضمن ما يمنحه النّصّ المُتَخَيَّـل –ونحن إزاء نصّ أدبـيّ بامتياز- من إشارات وإيحاءات هي بمثابة البنية النّصّيّة المحايثة للمتلقّي والعامِل الموجِّـه لعمليّـة التّأويـل. وأحْـسَبُ أنّ دلالـة الانحيـاز إلـى التّواصـل الـشّعوريّ والجماليّ في هذين الاسمين لا تتعدّى دلالة الانحياز إلى التّواصل الإيديولوجيّ بينهما. فهما علامتان مُشَقَّرَتَان تنتميان في مستوى الدّلالة اللّغويّة إلى معجمين متناقضين :

- فـ«جَبَل» : اسم مشتقّ من الجذر اللّغويّ [ج.ب.ل.]، ومن معانيه الإمساك والبخل الشّديد. "يقال : رَجُلٌ جَبَلٌ : أي بخيلٌ... وأجْبَلَهُ : وجده بخيلا"[6].
- و«أبو مازن» اسم مشتقّ من الجذر اللّغويّ [م.ز.ن.]، وهو المُزْنُ، ومن معانيه : "السّحابُ والمَطرَةُ" في الدّلالة على معنى (الكرم). "فتَمَزَّنَ : أظْهَرَ من الفَضْلِ أكثرَ ممّا عنده"[7].

أمّا في مستوى الدّلالة الإيحائيّة فيتّخذ الاسمان حركة ذهنيّة مركّبة تندرج ضمن مدارات البعد السّيميائيّ وما يَقْتَضِيه من سيرورة تأويليّة تتعدّى مجرّد الاكتفاء بتسمية الأسماء بمناطقها النّصّيّة وبمعطياتها الموضوعيّة المباشرة لتنطلق نحو آفاق جديدة من التّأويل تضع الاسمين داخل نسق سيميائيّ يوضّح نفسه بنفسه من خلال أنساق قلب متتالية يشرح بعضها بعضاً ويبني نمطاً اختلافيًّا إيحائيًّا. وانطلاقاً من هذا الوضع السّيميائيّ القائم على ما يسمّيه «بيرس» بالمؤوِّل الدّينامي (Interprétant dynamique) يصبح الاسمان علامتين مُشَقَّرتين تتصارعان مع بنيتهما اللّغويّة ودلالتهما التّعيينيّة [جَبَل / أبو مازن] من أجل إنتاج دلالة إيحائيّة تستند إلى مرجعيّة تساؤليّة تعمّق الرّؤيا الجماليّة للنّصّ وتجعله مفتوحاً على تعدّد الدّلالات.

ولئن أطّرَ التّحفيزُ الفعلَ التّداوليّ للفاعل الإجرائيّ –وهو جَبَل- في بداية النّادرة من خلال سعيه إلى إبرام عَقْد تواصليّ بينه وبين أبي مازن، فإنّ المقطع السّرديّ الأخير : "وَدَخَلَ لا يَشُكُّ أنَّ عُذْرَهُ قَدْ وَضَحَ وَأنَّهُ قَدْ ألطَفَ النَّظَرَ حَتَّى وَقَعَ عَلَى هَذِهِ الحِيلَةِ" قام بتقويم المرحلة النّهائيّة لجهود الفاعل الإجرائيّة، ووَسَمَهَا بالفَشَل من خلال العلامات الفعليّة التّالية : [أغْلَقَ / دَخَلَ / وَضَحَ / ألطَفَ / وَقَعَ]. وهذا يعني أنّ أبا مازن قَلَبَ الوضعيّة الابتدائيّة التي رَسَمَ استراتيجيّتها جَبَل، واستبدَلَها بوضع نهائيّ آخر تغيّرت فيه الأحوال، بحيث أصبح جَبَل فاقِداً الموضوعَ الذي كان يُسَيْطِرُ عليه تخطيطاً وتحفيزاً، ممّا يَضَعُنا أمام جُمْلَةٍ من أنواع الفِعْلِ التّحويليّ، أبرزها الفعل التّحويليّ الانعكاسيّ (Réfléchie) المُفْضِي إلى

---

6) ابن منظور، لسان العرب، مادّة : [ج.ب.ل.]

7) ابن منظور، لسان العرب، مادّة : [م.ز.ن.].

التّخَلّي عن موضوع الرّغبة الذي هو بحَوزَة أبي مازن، وحرمان جَبَل من إغفاءةٍ واحدةٍ في دهليزه.

ويبدو أنّ أبا مازن لم يَكُنْ مُرتاحاً للتّواصل التّبادليّ مع جَبَل لإحساسه بالغُبْن والخديعة والانتظار الخائب. ألم يَدُقَّ عليه البابَ "دَقَّ صَاحِبِ هَدِيَّةٍ"؟ إنّ التّعاقد الأصليّ بينهما لم يكن مَبْنِيًّا على الثّقة المتبادَلة : فجَبَل حاولَ مباغتة أبي مازن والإيقاعَ به، فعَلَّقَ أبو مازن مشروعه التّواصليّ وغَلَّقَ الباب في وجهه. على أنّ هذه المقطع السّرديّ يُهيّئُ للمتلقّي أفقاً للتّأمّل والتّخيُّل عميقاً، ويفتح له مجالاً للسّخرية والإضحاك خصيباً : فأبو مازن "بخيلٌ لا يُريد أن يُظْهرَ بخْلَه، غَبِيٌّ لا يَشْعُرُ بِغَبَائِهِ، لا بَلْ إنّه يستَغْبي الغيرَ ويَظُنُّ أنّ له من الحيلة بَاعاً لا يُدْرِكُه إلاّ هُوَ"[8]،

ولئن كانت سخرية الجاحظ في هذا المقطع النّهائيّ من النّادرة ذكيّة خفيّة لا تُفصح عن نفسها ولا تنبِّه علاماتُها مباشرة على مواطن الخلل في سلوك أبي مازن ومواقفه، فإنّه صَرَّحَ بها وهَجَسَ بأسرارها في خاتمة نصّ البُرْصان إذ قال : "فَمَرَّ بِهِ الطَّائِفُ فَسَأَلَهُ عَنْ شَأْنِهِ، فَضَحِكَ الطَّائِفُ وَشَيَّعَهُ إِلَى أَهْلِهِ"[9]، ممّا حوّل العلاقة الانفصاليّة بين أبي مازن وجَبَل إلى علاقة تواطئيّة بين جَبَل والطّائف عبر آليّة السّخرية المُفضية إلى الضّحك. فصار الطّائفُ فاعلاً مُساعِداً له ومكافئاً إيّاه. فقد أضحكه [فَضَحِكَ الطَّائِفُ] لِيُوجِبَ عليه حقَّ القَصْدِ، فاستحقَّ مُكافأتَهُ بأنْ أمَّنَهُ (جعَلَهُ في الأمن) و"شَيَّعَهُ إِلَى أَهْلِهِ". وهذا يُعَمِّق إثارةَ النّهاية ويراعي حَرارة النّادرة لأنّ "ضَحِكَ مَنْ كانَ وحدَه لا يكون على شَطْرِ مشاركةِ الأصْحَابِ" [10] ولأنّ "الضّحكَ في حَاجَةٍ إلى صَدًى"[11].

عامر الحلواني

المصادر والمراجع

(رتّبناها ترتيباً ألفبائيًّا دون اعتبار «أبو» و«ابن»)

برجسون (هنري)، الضّحك، ترجمة : علي مقلد، لبنان، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1987.

تاوريريت (بشير)، السّيميائيّة في الخطاب النّقديّ المعاصر، ضمن : علامات (السّعوديّة)، ج. 54، مج. 14، ديسمبر 2004.

---

8) القاضي (محمّد)، الخبر في الأدب العربيّ، ص : 394.

9) الجاحظ، كتاب البرصان والعُرجان والعميان والحولان، ص : 427.

10) الجاحظ، البخلاء، ص : 124.

11) برجسون (هنري)، الضّحك، ترجمة : علي مقلد، لبنان، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1987، ص : 11.

التّجديثي (نزار)، السّيميائيّات الأدبيّة لأنجرداس جريماس، عالم الفكر، عدد : 1، المجلّد : 34، يوليو – سبتمبر 2005.
الجاحظ، البخلاء، تحقيق : طه الحاجري، مصر، القاهرة، دار المعارف، 1974.
الحلواني (عامر)، أسلوبيّة الوصف والحوار، أبو نواس : الخمريّات، صريع الغواني : الغزليّات، تونس، صفاقس، مطبعة التّسفير الفنّيّ، 2003.
الزّاهي (فريد)، النّصّ والجسد والتّأويل، المغرب، إفريقيا الشّرق، 2003.
زكري (خالد)، الحجاج والحقّ في الذّاتيّة، ترجمة : جعفر عاقيل، مجلّة علامات (المغربيّة)، المغرب، عدد : 23، سنة : 2005.
صولة (عبد الله)، مدخل إلى دراسة أسلوب طه حسين، ضمن كتاب : مائويّة طه حسين، (وقائع ندوة بيت الحكمة بقرطاج، 27-28 جانفي، 1990)، تونس، منشورات بيت الحكمة، 1993.
القاضي (محمّد)، الخبر في الأدب العربيّ : دراسة في السّرديّة العربيّة، تونس، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، 1988.
القرطاجنّي (حازم)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق : محمّد الحبيب بن الخوجة، تونس، دار الكتب الشّرقيّة، 1966.
قيقانو (أنطوان)، المنجد في الحروف وإعرابها، لبنان، بيروت، دار الشّرق، 1987.
ابن منظور، لسان العرب، لبنان، بيروت، دار صادر، 1968.

ANSCOMBE et DUCROT, L'argumentation dans la langue, Paris, éd., Pierre Mardaga, 1995.
BARTHES (ROLAND), Critique et vérité, coll. Tel quel, éd. Seuil, 1966.
DE LOUANY (Marc), Philosophie du style, in Encyclopédie philosophique universelle, « Le discours philosophique », France, Paris, 1999.
Dictionnaire encyclopédique, Larousse Bordas,1998.
ECO (Umberto), Apostille au nom de la rose, traduit de l'italien par Myriam Bouzaher, Paris, Grasset, 1985.
GENETTE (GERARD), Palimpsestes, la littérature au second degré, Paris, éd. seuil,1982.
GREIMAS – FONTANNILLE, Sémiotique des passions des états d'âme aux états de chose, Paris, Seuil, 1989.
GREIMAS (A. J.), La sémiotique du texte, Exercices pratiques, Paris, Seuil, 1976.
KRYSINKI (Wladimir), Carrefour de signes, Paris, Mouton Éditeur, 1981.
MOECHLER (J.), Argumentation et conversation, Paris, éd., Hatier, 1985.
STOLZ (CLAIRE), Initiation à la Sémiostylistique, Ellipses éditions marketing, S.A. 1999.
TODOROV (T.), BAKHTINE (M.), Le principe dialogique, Paris,, éd., Seuil, 1981.

حوليات الجامعة التونسية – عدد 2009/54 ص ص 179 – 211

وحدة الوجود عند ابن عربي

طرائق التمثيل ومسالك التأصيل

بقلم : **محمد بن الطيّب**
كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات
جامعة منّوبة

تمهيد :

ليس سبيلنا في هذا المقال استقصاء مظاهر التمثيل ووسائل التقريب التي استعملها ابن عربي (ت638 هـ/1240م) [1] لشرح مذهبه وتوضيح عقيدته في وحدة الوجود[2] وبيان أذواقه ومواجده، المتّصلة بها والمتولّدة عنها، وإنّما هدفنا الإلماع إلى أكثر الصور تواترا في مؤلفاته، والتي سيقت مساق تقريب المعاني وشرح المقاصد وبيان الدقائق وكشف اللطائف، ومحاولة تقييم هذا المنزع الظاهر في خطابه، وهو من الجوانب التي لم تنل على بروزها وعميق دلالتها حظّها الكافي من الدرس عند المهتمّين بالشيخ الأكبر[3]، بل إنّهم في الأغلب الأعمّ دائمو الشكوى من غموض أساليبه واستغلاق معانيه يستوعرون كلامه، وينصحون بتوخّي الحذر عند النظر في أقواله وتحليلها وتأويلها والحكم عليها، لأنّ لغته

---

1) عن حياة بن عربي يرجع إلى : Claude Addas *Ibn ʿArabī ou la quête du soufre rouge,* Paris, Gallimard, 1993 . فهو من أجود ما كتب في هذا الباب.

2) للتوسّع في التعرّف على وحدة الوجود عند ابن عربي، انظر أطروحتنا : **وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي في ضوء وحدة التصوّف وتاريخيّته**، بيروت، دار الطّليعة، 2008، الباب الثالث : ابن عربي والتنظير لعقيدة وحدة الوجود، ص ص153-313.

3) أشار إلى بعض تلك الصور التمثيلية المستشرق الياباني توشيهيكوايزوتتسو Toshihiko Izutsu في كتابه :
Unicité de l'existence et création pérpétuele en mystique islamique, Traduit de l'anglais par Marie-CharlotteGrandry, Paris, Les deux océans, 1980
(ولكن على نحو عَرضيّ وفي سياق التصوف عموما لا في تصوف ابن عربي خصو صا.

رمزيّة وأسلوبه معقد، فهو يستعمل القوالب الشعريّة ويتكلّم بلغة الرمز والإشارة كسائر الصوفية ضنّا بما يقول على من ليسوا أهلا له، إمّا لأنّ اللّغة الطبيعيّة لا تفي بالتعبير عن معانيه، وما يحسّ به في مواجده وأذواقه، وإمّا لأنّ ما يرمز به من حقائق العلم الباطن الذي يتلقاه وراثة عن النبي، وهي علوم لا يستقلّ بفهمها عقل [4].

وهكذا صار غموض أسلوبه واستغلاق معانيه مضرب المثل، وأصبح من الحقائق التي يعترف بها دارسو التصوف. فقد ذهب عفيفي وهو من أوّل دارسي ابن عربي إلى أنّ الصعوبة في فهمه راجعة إلى الأساليب التي يعبّر بها عن مذهبه والطرق الملتوية التي يختارها لبسطه، بل إنّ عفيفي يرى أنّه يعمد إلى تعقيد البسيط وإخفاء الظاهر لغاية في نفسه، فعباراته تحتمل في أغلب الأحيان معنيين على الأقل : أحدهما ظاهر وهو ما يشير به إلى ظاهر الشرع والثاني باطن وهو ما يشير به إلى مذهبه، غير أنّ من ينعم النظر في مذهبه يدرك أنّ الناحية الثانية هي الهدف الذي يرمي إليه، أمّا ما يذكره ممّا له صلة بظاهر الشرع، فإنّما يقدمه إرضاء لأهل الظاهر من الفقهاء الذين يخشى أن يتّهموه بالخروج والمروق، فهو دائم التخيّل لوجود أعداء العلم الباطن، أو بعبارة أدقّ أعداء مذهبه،،فلذلك يسعى إلى إقناعهم بأساليبهم ودعم أقواله بالآيات والأحاديث، فيحاول بذلك أن يَعبُرَ الهوة السحيقة التي تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية والنتائج المنطقية التي تترتّب على مذهبه في وحدة الوجود[5].

ولكنّ نزوعه إلى استعمال الصور الحسيّة الممثلة المقرّبة، والتنويع فيها ينفي مقصده إلى التعقيد والتعمية، وما كشفت عنه الدراسات الحديثة من انبناء أعماله الكبرى على دعامة قرآنية ينفي مجرّد النية في استرضاء أعدائه من أهل الظاهر[6] هذا فضلا عن أنّه يضع الفقهاء ومن يسميهم "أصحاب الأفكار" - وربما يقصد بهم الفلاسفة - في مرتبة واحدة، ويغلظ لهم القول، إذ يعتبرهم "فراعنة الأولياء ودجاجلة عباد الله الصالحين[7]".

إنّنا نروم استصفاء أهمّ طرائق الشيخ الأكبر في التمثيل لوحدة الوجود توضيحا، وأبرز مسالكه في التشريع لها تأصيلا، عسى أن نساهم في الكشف عن بعض خصائص الخطاب الصوفي عند ابن عربي باعتباره أحد كبار أقطاب التصوف في الثقافة الإسلامية.

---

4) أبو العلا عفيفي، **مقدمة فصوص الحكم لابن عربي**، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980، ص 15.

5) المرجع نفسه، ص ص 16-17.

6) انظر : عبد الباقي مفتاح، **المفاتيح الوجوديّة والقرآنيّة لكتاب فصوص الحكم لابن عربي**، بيروت، دار البراق، 2004، وانظر أيضا :

Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage : Ibn Arabi : le livre et la loi*, Paris, éd. du Seuil, 1992.

7) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، بيروت، دار الفكر، 1994، ج 1، ص478.

فما هي أبرز صور التمثيل ووسائل التقريب التي اعتمدها لشرح مذهبه وبيان مقاصده ؟

1. طرائق التمثيل :

1.1. التمثيل بالصورة والمرآة :

تعدّ ثنائيّة الصورة والمرآة من أكثر وسائل التمثيل تواترا في مؤلفات ابن عربي، إذ كثيرا ما يتكرّر استعمالها في سياقات مختلفة ابتغاء تقريب المعاني من الأذهان، فقد كان الشيخ الأكبر ميّالا إلى تصوير المعاني المجرّدة في الصور الحسية المجسدة، إدراكا منه لقيمتها في التفهيم والتعليم "إذ المعنى إذا أدخل في قالب الصورة والشكل تَعشّق به الحسّ وصار فرجة يتفرّج عليها ويتنزّه فيها فيؤديه ذلك إلى تحقيق ما نُصب له ذلك الشكل وجسدت له تلك الصورة"[8]. فانطلاقا من هذه الصورة المألوفة المعروفة يشرح ابن عربي مقاصد متنوعة ولطائف متعددة ومعاني مجردة، ولكن الجامع بينها صدورها عن القطب الذي عليه مدار الخطاب الصوفي عند ابن عربي وهو وحدة الوجود، فنجدها في سياق التمثيل لها بغاية توضيح غوامضها وبيان توابعها ولوازمها أو تجلية ثمراتها ومقاصدها. إنه يستعمل هذه الثنائية ليرفع لبسا أو يدفع وهما وسوء فهم كثيرا ما يعرض للناظرين في عقيدته في وحدة الوجود، حيث يذهب ظنّ الكثيرين إلى أنه يعتقد أنّ المخلوق عين الخالق والعبد هو الربّ والعالم هو الله والله هو العالم، وهو فهم ينحرف عن مقصود ابن عربي ويخرج وحدته الوجودية من طبيعتها الروحية إلى وحدة وجودية مادية اندماجية، وما أكثر ما حذّر من هذا الفهم الخاطئ ونبّه على خطورته، فلا تعني وحدة الوجود عنده بأي حال من الأحوال أنّ الله والعالم شيء واحد، وقد أعلن ذلك بصريح لفظه في قوله : "ومن هنا زلت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق فقالت ما ثمّ إلا ماترى، فجعلت العالم هو الله والله نفس العالم ليس أمرا آخر وسبب هذا المشهد أنهم ما تحققوا به تحقق أهله، فلو تحققوا به ما قالوا بذلك واثبتوا كل حق في موطنه علما وكشفا"[9]. إنّ ثنائية الصورة والمرآة من أهم وسائل التقريب

---

8) ابن عربي، **إنشاء الدوائر**، تحقيق : هـ.س. نيبرغ، ليدن – بريل، 1919، ص6، وفي هذه الرسالة يعرض ابن عربي بطريقة منهجية واضحة العناصر الأساسية لميتافيزيقا وحدة الوجود بوساطة جداول دوائر ورسوم وهو ما يفسر عنوان الرسالة، انظر :
Fenton Paul et Gloton Morice, Introduction de : Ibn cArabī, *La production des cercles*, Tunis,Cérès Editions,1996, p.5.

9) ابن عربي، كتاب المسائل، ضمن : **رسائل ابن عربي**، بيروت،1997، ص 40.

البياني التي يستعملها ابن عربي لتوضيح العلاقة بين الله والإنسان خاصّة، وبين الله والعالم عامّة، وللتمثيل لعملية الخلق كما يتصورها ويعتقدها.

ولمّا كان نفي وحدة الوجود بمعناها المادي الامتزاجي في طليعة مقاصده من أجل تأصيل عقيدته في الإسلام ودرء تهمة الكفر والزندقة والإلحاد عنه، فقد اتخذ من هذه الثنائية وسيلة لبيان التمايز بين الله والعالم والإنسان، وقد أسعفته بوجوه من التباين والافتراق بين المرآة والصورة الظاهرة فيها، فبيّن أنّ المرآة لها حكم في الصورة بذاتها، بحسب شكل المرآة، كَأَنْ تكون طويلة فتُرى الصورة على طولها، والناظر في المرآة يخالف الصورة التي تظهر فيها، ومن ثم لم تؤثر فيه المرآة، والصورة الظاهرة في المرآة ليست هي المرآة، وليست هي الناظر بعينه، ومن ثم فإن ظهور الصورة في المرآة ليس إلا "من حكم التجلي في المرآة" [10].

وبناء على ذلك نتبيّن أنّ هناك فرقا بين النّاظر في المرآة والصورة الظاهرة التي هي "غيب فيها"، و"لذلك إذا رُؤيَ الناظر يبعد عن المرآة يرى تلك الصورة تبعد في باطن المرآة، وإذا قرب قربت، وإذا كان في وسطها على الاعتدال ورفع الناظر يده اليمنى رفعت الصورة يدها اليسرى" [11].

فما هي غاية ابن عربي من ذكر هذه الأمور التي يعرفها الجميع ببديهة الحس؟

الحقّ أنّ غايته التمثيل لمفهوم مجرّد يُعَدُّ في نظرنا دعامة عقيدته في وحدة الوجود، وهو اعتبار الخلق تجليا إلهيّا، به يفسر تعدد المراتب الوجودية مع أن عين الوجود واحدة، وهو مفهوم مفتاح يفك مستغلقات عقيدته ويحلّ غوامض مشكلاتها، ذلك أنه يؤسس ميتافيزيقا التجلّي، وهي ميتافيزيقا وحدوية تَصِلُ بين الله والعالم، فتجعل من العالم مرتبة من مراتب التجلي الإلهي الدّائم، ويعتاض بها عن ميتافيزيقا الفيض كما نظّر لها الفلاسفة، وعن ميتافيزيقا الخلق من عدم التي نظّر لها المتكلمون، تلك التي تتأسس على مبدإ الإله المفارق المتعالي والعالم المنفصل عنه، ولذلك أتيح له أن يحقق مقصوده من تمييز نسق تفكيره الخاص عن الفلاسفة والمتكلمين معا بفضل استصفاء هذا المصطلح [12].

ثمّ إنّ ميتافيزيقا التجلّي هذه تجعل المفارق محايثا من دون أن يفقد مفارقته وتعاليه، فهو متعال من جهة ذاته، محايث من جهة أسمائه. وهذا

---

10) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج5، ص152، (ط. دار الفكر).

11) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

12) Abdul Haq Ansari, “Ibn ᶜArabī :The doctrine of wahdat al – wujūd”, in : *Islamic Studies*, vol XXIV, n°1 spring, 1985, p154.

التجلي له جانبان : جانب وجودي"عام إحاطي"[13]. وهو ما يسمى "التجلّي الوجودي" وجانب معرفي خاص شخصي أو علمي عرفاني وهو ما يسمى"التجلّي الشهودي". وفي كلا النوعين يوظّف ابن عربي ثنائية الصورة والمرآة تجلية للمعنى ورفعا للبس وبيانا للمقصد، فقد جيء بمثال الصورة والمرآة للتحذير من المماهاة بين الله والإنسان، ونفي أيّ تصور للحلول والامتزاج بينهما، فأعْمَلَ ملكة الخيال عنده، فجعل الصورة الظاهرة في المرآة تنطق مخاطبة الناظرَ في المرآة : "إني وإن كُنت من تجلّيك وعلى صورتك، فما أنت أنا، ولا أنا أنت"[14]. ثم أفصح عن هدفه من هذه الصورة المحسوسة بقوله : "فإن عَقَلت ما نبّهناك عليه، فقد علمت من أين اتصف العبد بالوجود ومن هو الموجود؟ ومن أين اتصف بالعدم؟ ومن هو المعدوم؟ ومن خاطب؟ ومن سمع؟ ومن كلّف؟ وعلمت من أنت؟ ومن ربك؟ وأين منزلتك؟ وأنك المفتقر إليه سبحانه وهو الغني عنك بذاته"[15].

إنّها صورة تقريبية توضح عقيدة ابن عربي في وحدة الوجود وتلخص مختلف وجوهها وأركانها، فالموجود الحقيقي هو الله ولا شيء سواه يملك الوجود الحق، والعبد إنما اتصف بالوجود لأنّ الله هو الذي خلع عليه خلعة الوجود، فليس وجوده ذاتيا، وإنما هو وجود استعاري، فالوجود الحق لله وليس للعبد، فالعبد عَدَمٌ ظهر للوجود بتجلّي الوجود الحق الذي هو الله، فليس له في الموجودية إلا التجلّي.

واعتمادا على هذه الصورة المحسوسة، أشار ابن عربي إلى قضايا توجُّه الأمر الإلهي، وقضايا التكليف والمسؤولية[16]، ومنزلة الإنسان في الوجود وعلاقته بالله[17]، وهي أمور فصّل القول فيها وفق عقيدته الوجودية، ثم ختم تعليقه على ثنائيّة الصّورة والمرآة بإبراز أن العلاقة بين الله والإنسان هي علاقة الاستغناء من قبل الله والافتقار من قبل الإنسان تماما كعلاقة الناظر في المرآة بصورته التي تظهر فيها، إنْ تجلى للمرآة ظهرت صورته، وإن كفّ عن التجلي اختفت، فالصورة لا وجود لها من دون الناظر، فهي شديدة الافتقار إليه، بل الافتقار إليه هو صفتها الملازمة لها، والناظر له الوجود الحقيقي، وهو مستغن تمام الاستغناء عن الصورة الظاهرة في المرآة.

---

13) **الفتوحات المكيّة**، ج 5، ص 195، (ط. دار الفكر).

14) المصدر نفسه، ج5، ص152.

15) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

16) انظر أطروحتنا : **وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوّف وتاريخيته**، بيروت، دار الطليعة، 2008، ص ص 311-313.

17) انظر فصل منزلة الإنسان في الوجود في المرجع نفسه، ص ص 229-250.

هكذا أتيح لابن عربي من خلال ثنائية الصورة والمرآة أن يميّز وحدة الوجود الصوفية عن وحدة الوجود المادية الاندماجية، هذه الوحدة لا تتعلق إلاّ بحقيقة الله الأزلية السرمدية اللانهائية، ولا شأن لها بالمخلوق، لأنه عدميّ، فالواحد الحق ليس هو الخلق، والخلق ليس هو الحق، وليس ثمة حلول للحق في الخلق، ولا امتزاج بين طبيعتي الحق والخلق، لأنّ الخلق عدم. أمّا الوهم الوجودي فمرده إلى خلط الحق مع غير الحق، وهذا الخلط مرده إلى الجهل[18].

ويتّخذ ابن عربي من هذه الثنائية : الصورة /المرآة وسيلة لتبرير إحدى شطحات الحلاج (قُتل 309هـ/922م) المشهورة "ما في الجُبّة إلا الله" فيترجمها بقوله : "ما في الوجود إلا الله "كما لو قلت ما في المرآة إلا من تجلى لها، لصدقت مع علمك أنه ما في المرآة شيء أصلا، ولا في الناظر من المرآة شيء، مع إدراك التنوع والتأثر في عين الصورة من المرآة، وكون الناظر على ما هو عليه لم يتأثر "[19]. وفضلا عما في هذا التخريج من الاعتذار عن الحلاج، فإن فيه تأصيلا لعقيدة وحدة الوجود في التراث الصوفي السابق، باعتبارها تجربة روحية يتقاسمها المتصوفة الكبار،[20] فمنتهى معراجهم الصوفي أن يدركوا ذوقا أنّهم تجلّ من تجليات الله التي لا تحصى، وأنهم مفتقرون في وجودهم إليه، "بل ليس في الوجود إلا هو، ولا يستفاد الوجود إلا منه، ولا يظهر للموجود عين إلا بتجليه"، "فالمرآة حضرة الإمكان، والحقُّ النّاظرُ فيها، والصّورةُ أنت، بحسب إمكانيتك، فإمّا ملك، وإمّا فلك، وإمّا إنسان، وإمّا فرس، مثل الصّورة في المرآة، بحسب ذات المرآة في الهيئة في الطّول والعرض والاستدارة واختلاف أشكالها مع كونها مرآة في كلّ حال، كذلك الممكنات مثل الأشكال في الإمكان والتجلي الإلهي يُكسب الممكنات الوجود، والمرآة تُكسبها الأشكال فيظهر الملك والجوهر والجسم والعَرض، والإمكان هُوَ هُوَ، لا يخرج عن حقيقته".

إنّ الصّورة في المرآة وهي من الأمور المعلومة البسيطة التي ليست ممّا يلفت نظر الإنسان العادي، ولا ممّا يقدح في ذهنه التفكير، يتّخذ منها ابن عربي وسيلة تعليميّة يشرح من خلالها أمورا غيبيّة هي في غاية التعقيد، يقرّب بها عوالم ميتافيزيقيّة لا تخطر بالبال، فإذا المرآة صورة مقرّبة لما يسمّيه "حضرة الإمكان"[21]، وإن شئت فقل "عالم الممكن"، وهو عالم في غاية الاتّساع والانفساح، إذ يشمل كلّ الموجودات، بما أنّها جميعا ترتدّ إلى هذه الحضرة، ما ظهر منها في الوجود الخارجي وما سيظهر، أمّا الله فهو النّاظر في هذه الحضرة،

18) انظر : Lèo Schaya, *La doctrine soufique de l'unité; paris, 1962, p27.*

19) **الفتوحات المكية**، ج5، ص، 152، (ط. دار الفكر).

20) عن صلة ابن عربي بتراث أسلافه من المتصوفة انظر **أطروحتنا** ص ص 155-160.

21) انظر مادّة : الحضرة في : سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة**، ط.1، بيروت، دندرة للطّباعة والنّشر، 1981، ص ص 323-327.

وبنظره فيها يخلع عليها الوجود، تماما مثل الصّورة التي في المرآة، فهي إمكان خالص، فإنْ نَظرَ النّاظر في المرآة ظهرت الصّورة، وإن لم ينظر فيها لم تظهر الصّورة، وأمّا الصّورة الظاهرة في المرآة فهي رمز للممكنات التي تظهر في الوجود. وقد ذكر ابن عربي أمثلة منها : الإنسان والملك والفلك والفرس، فاختلاف الأشكال الظاهرة فيها راجع إلى هيئة المرآة بحسب الطّول والعرض والاستدارة، فالممكنات مثل الأشكال والتجلّي الإلهي يُكسب الممكنات الوجود، والمرآة تُكسبها الأشكال، فتظهر الصور المختلفة : الملك والجوهر والجسم والعرض، "والإمكان هُوَ هُوَ لم يخرج عن حقيقته كالمرآة التي تختلف أشكالها مع كونها مرآة في كلّ حال" (22).

إنّ الصورة والمرآة مثال من عالم الشهادة يقيم به ابن عربي مماثلة مع عالم الغيب، قائمة على المشابهة والمطابقة، يوظّف عناصر هذه الثنائية فيجعلها موازية تماما لعناصر من عالم الغيب، ويرى فيها آية إلهيّة من عالم الشهادة توضّح المحجوب من عالم الغيب "فسبحان من ضرب الأمثال وأبرز الأعيان دلالة على أنّه لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا، وليس في الوجود إلاّ هو، ولا يُستفاد الوجود إلاّ منه، ولا يظهر للموجود عين إلاّ بتجلّيه" (23). فهي صورة لتقريب المعاني الدقيقة من جهة، وللاحتجاج للعقيدة التي يعتنقها ابن عربي، وهي عقيدة مختلفة عمّا يعتقده جمهور المسلمين المؤمنين بالخلق من عدم، ثمّ إنّها داعمة لعقيدة التنزيه من جهة والتشبيه من جهة أخرى. (24) ويعتبرهما ابن عربي وجهين للألوهية ويرى أنّ العقيدة السّليمة هي التي لا تقتصر على أحدهما بل تجمع بينهما. وهنا يبدو ابن عربي موفّقا بين المسلمين عقائديّا، فمنهم من هو أقرب في عقيدته إلى التشبيه، ومنهم من هو أدنى إلى التنزيه، فلذلك رأى وفق عقيدته في وحدة الوجود أنّ الجمع بين العنصرين هو العقيدة الحقّ، وتأتي الصّورة والمرآة لتوضّح هذه العقيدة وتدعمها، ولتنفي نفيا قاطعا وحدة الوجود الاندماجية التي ترى العالم عين الله "وهذا يدلّك على أنّ العالم ما هو عين الحقّ، وإنّما هو ما ظهر في الوجود الحق" (25).

ويستدلّ ابن عربي لدعم تصوّره ونفي التصوّر المادّي الاندماجي بدمج الدليل النقليّ في العقليّ، ويوظّف في ذلك ثنائيّة الصّورة والمرآة مرّة أخرى، فالعالم ليس هو عين الحقّ "إذ لو كان عين الحقّ ما صحّ كونه بديعا كما تحدث صورة المرئيّ في المرآة ينظر النّاظر فيها، فهو بذلك النّظر كأنّه أبدعها، مع كونه لا تَعَمُّلَ له في أسبابها ولا يدري ما يحدث فيها، ولكن بمجرّد النّظر في المرآة

---

22) الشّاهدان من **الفتوحات المكية**، ج5، ص152، (ط. دار الفكر)

23) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

24) عن رؤية ابن عربي للتشبيه والتنزيه، انظر : **أطروحتنا**، ص ص298-305.

25) **الفتوحات المكية**، ج8، ص56، (ط. دار الفكر).

ظهرت الصّورة" [26]، فهو يزاوج بين منطوق النصّ القرآني المعبّر عن عمليّة الخلق بالإبداع، فالله ﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ [27]، بمعنى مبدعهما، ومقتضى الدّليل العقلي ينفي أن يكون العالم عين الحقّ، فلو كان عين الحقّ لما صحّ أن يطلق عليه نعت البديع، إذ لا يبدع الحقّ نفسه، أمّا عمليّة الخلق نفسها فيتخذ ابن عربي من ظهور الصّورة في المرآة وسيلة لتقريبها والتمثيل لها، فظهور الممكنات في الوجود كظهور الصّور في المرآة، ولمّا كانت الآية القرآنيّة المفسّرة لعمليّة الخلق هي قوله : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [28]، وكان الخلق الظاهر في الوجود ليس هو الخالق، وظّف الثنائيّة نفسها للبيان والاستدلال، فالصّورة التي تظهر للنّاظر في المرآة ليست هي عين النّاظر فيها، بسبب ما للمرآة من حكم في صفة الصّورة الظّاهرة فيها، إذ تختلف أشكال الصّورة بحسب طبيعة المرآة، فقد تكبّرها وقد تصغّرها، وقد تظهرها على شكل طوليّ أو عرضيّ أو محدّب أو مقعّر...، ولا حكم لتلك الصّورة في النّاظر في المرآة، فما هو عين النّاظر، ولا عين ما يظهر في المرآة من الموجودات الموازية للنّاظر فيها. ثمّ إنّ تلك الصّورة ليست غير صاحبها النّاظر في المرآة، لما له من الحكم فيها، إذ لولا نظره في المرآة لما ظهرت فيها. فهو لا يشكّ أنّه رأى وجهه فيها، ورأى كلّ ما في وجهه قد ظهر له لمجرّد نظره في المرآة، من حيث عين ذلك لا من حيث ما طرأ على الصّورة من صفة المرآة، فما هذا المرئيّ في المرآة غيره ولا عينه.

وهكذا جيء بهذه الثنائيّة : الصّورة/المرآة لتفسير العلاقة بين الله والعالم، وكيفما قلّبتها وجدتها صالحة للتمثيل والتفسير. فإذا جَعلت "الأعيان الثابتة" [29] مظاهر لله فذلك يشبه حكم المرآة في صورة الرّائي، فالرّائي هو عينه من جهة، وهو الموصوف بحكم المرآة من جهة أخرى، فهو الظاهر في المظاهر بصورة المظاهر، وإذا جعلت الوجود الحقّ هو المرآة ترى الأعيان الثابتة من وجود الحقّ ما يقابلها منه فترى صورتها في تلك المرآة، ولكنّها "لا ترى ما ترى من جهة ما هي المرآة عليه، وإنّما ترى من حيث ما هي عليه من غير زيادة ولا نقصان، كما لا يشكّ النّاظر وجهَهُ في المرآة أنّ وَجْهَهُ رأى، وبما للمرآة في ذلك من الحكم يعلم أنّ وَجْهَهُ مَا رَأى" [30].

---

26) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

27) البقرة 117/2.

28) يس 82/36.

29) عن الأعيان الثابتة، انظر : **أطروحتنا**، ص ص198-204، وانظر أيضا : أبو العلاء عفيفي، "الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي"، ضمن : **الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده**، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، 1969، ص ص 209-220.

30) **الفتوحات المكية**، ج8، ص ص56-57، (ط. دار الفكر).

ولتقريب جوهر وحدة الوجود في تصوّر ابن عربي يعمد مرّة أخرى إلى استدعاء ثنائيّة : الصّورة/المرآة ليوظفها توظيفا يقرّب المعنى ويوضحه، فيمثّل للوجود الواحد بالصّورة الواحدة، وللموجودات المتكثّرة بظهور تلك الصّورة في "المرايا الكثيرة المختلفة الأشكال من طول وعرض واستقامة وتعويج واستدارة وتربيع وتثليث وصغر وكبر، فتختلف صور الأشكال باختلاف المَجْلى والعين واحدة" (31).

فإذا كانت تلك بعض مظاهر توظيف ثنائيّة الصّورة والمرآة تمثيلا "للتجلّي الوجودي"، فكيف استثمرها ابن عربي لتجلية الوجه الثاني للتجلّي الإلهي وهو "التجلّي الشهودي" (32) وهو كما ذكرنا تجلّ علمي عرفاني على قلوب الأولياء ؟

أشار ابن عربي إلى أنّ من مقتضيات عقيدته في وحدة الوجود أنّ "الحضرة الإلهيّة متجلاّة على الدّوام لا يُتَصوّر في حقّها حجاب عنّا" (33)، فإذا كان ذلك كذلك، بُسِطَ السؤال الإشكال : ما المانع إذن من تجلّي الحقّ على القلب والحال أنّ "القلب مرآة مصقولة" ؟

جواب ابن عربي أنّ هذا القلب لمّا تعلّق بغير الله واشتغل بالعلم بالأسباب عن العلم بالله، كان تعلّقه بغير الله بمثابة الصدإ على وجه القلب، لأنّه يمنع تجليه إليه، فقبوله لغير الله هو الذي عبّر عنه في خطاب الشرع بالصّدإ والكنّ والقفل والعمى والرّان وغير ذلك (34).

من هنا استوجب ذلك الصّدأ المتراكم على "مرآة القلب" التجلية والصقل، فليس كلّ قلب يمكن أن يكون مؤهّلا لتجلّي الحقّ عليه، فالحقّ لا يتجلّى تجليّا شهوديّا عرفانيّا إلاّ على القلب المصقول، ولذلك عبّر ابن عربي ومَنْ قبله مِن المتصوّفة عن المجاهدات التي هي شرط إمكان التجربة الصوفيّة بـ"صقالة القلوب"، فكما تُصقل المرآة بإذهاب الغبش والصدإ عنها حتى تكون صالحة لعكس الصّور، فكذلك تُصقل القلوب بالأذكار وتلاوة القرآن، وتطهير القلب بالوقوف عند الحدود المشروعة كغضّ البصر وكفّ السمع واللّسان واليد والرّجل والبطن والفرج عن المحرّمات، كلّ ذلك من شأنه أن يساهم في تجلية مرآة القلب وتصفيتها، ولكنّها مجرّد مقدّمات، إذ إنّ المجاهدة الحقيقيّة والجِلاء الحقّ إنّما يتوجه إلى القلب نفسه، باعتبار أنّه هو الذي يمدّ الجوارح بالدم، أي إنّه هو الذي يهبها الطاقة الحيويّة على الفعل، ومن ثمّ وجب أن تنصبّ عمليّة التجلية الأساسيّة

---

31) المصدر نفسه، ج5، ص42.

32) عن التجلّي الوجودي والشهودي، انظر : **أطروحتنا**، ص ص 183-187، وانظر أيضا : سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة**، ص258.

33) **الفتوحات المكيّة**، ج1، ص271، (ط. دار الفكر).

34) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

عليه، وتكون بتفريغه من "النظر في الممكنات" [35]، وإزالة التفكير في النفس والاعتكاف على مراقبة القلب والإقبال بكنه الهمّة على الله وانتظار الفتح الإلهي.

تلك هي الطريقة المثلى لتلقي المعارف الذوقيّة عند الصوفيّة، وهي معارف لدنيّة إلهاميّة يفضلونها على طريق العقل والنّظر والاستنباط وما يثمره من علوم كسبيّة. وقد وظّف ابن عربي ثنائيّة الصّورة/المرآة مرّة أخرى للاستدلال على تفوّق المعرفة الكشفيّة الذوقيّة على المعرفة العقليّة النظريّة، فهو كسائر المتصوّفة يعتبر "أنّ العلم الصّحيح إنّما هو ما يقذفه الله في قلب العالم وهو نور إلهيّ يختصّ به من يشاء من عباده"، و"من لا كشف له لا علم له" [36]، بل لقد جعل صاحب العقل والنّظر في غاية الندم على اتخاذ عقله دليلا وفكره سبيلا. فالذات مرآة العالم، وشرط طهارتها تخليصها من أسر الطبيعة، وذلك جلاؤها. وعندئذ يَرتقم فيها كلّ ما في العالم : "فليس يخبر إلاّ بما شاهد من نفسه في مرآة ذاته" [37].

ويورد ابن عربي في هذا السياق حكاية مَثَليّة لتقريب هذا المعنى وتوضيحه وللاحتجاج له والإقناع به، هي "حكاية الحكيم الذي أراد أن يُرِيَ هذا المقام للملك، فاشتغل صاحب التصوير الحسن بنقش الصّور على أبدع نظام وأحسن إتقان، واشتغل الحكيم بصقل الحائط الذي يقابل موضع الصور، وبينهما ستر معلّق مسدل، فلمّا فرغ كلّ واحد من شغله، وأحكم صنعته فيما ذهب إليه، جاء الملك فوقف على ما صوّره صاحب الصّور، فرأى صورا بديعة يبهر العقول حسن نظمها وبديع نقشها، ونظر إلى تلك الأصبغة في حسن الصنعة فرأى أمرا هاله، ونظر إلى ما صنع الآخر من صقالة ذلك الوجه فلم ير شيئا. فقال له أيّها الملك صنعتي ألطفُ من صنعته، وحكمي أغمض من حكمته، ارفع الستر بيني وبينه حتى ترى في الحالة الواحدة صنعتي وصنعته، فرفع الستر فانتقش في ذلك الجسم الصقيل جميع ما صوره هذا الآخر بألطف صورة ممّا هو ذلك في نفسه، فتعجّب الملك، ثمّ إنّ الملك رأى صورة نفسه وصورة الصاقل في ذلك الجسم، فحار وتعجّب، وقال كيف يكون هذا؟ فقال أيّها الملك ضربته لك مثلا لنفسك مع صور العالم، إذا أنت صقلت مرآة نفسك بالرياضات والمجاهدات حتى تزكو وأزلت عنها صدأ الطبيعة وقابلت بمرآة ذاتك صور العالم، انتقش فيها جميع ما في العالم كلّه" [38].

إنّ لهذا الشاهد قيمة في توضيح ما نحن بصدده من توظيف ابن عربي لثنائيّة الصورة والمرآة انتصارا لطريق الصقل بالتزكية عن طريق الرياضة والمجاهدة، وهو طريق التابع للرّسل على طريق العقل والنظر، فيفضُلُ الأوّل

---

35) المصدر نفسه، ج1، ص613.

36) المصدر نفسه، ج1، ص512.

37) المصدر نفسه، ج3، ص504.

38) المصدر نفسه، ج3، ص ص503-504.

الثاني في نظر ابن عربي بأمور منها أنّ جهد النّظر أشدّ تعبا وإنهاكا وإرهاقا، فتحصيل العلم عبر التلقي عن طريق التجلّي أيسر سبيلا من تحصيل المعلوم بكدّ الذهن وإعمال العقل، فالتّابع أقلّ تعبا من المبدع المستأنف، ومنها أنّ علومه أوسع ونطاقها أشمل، فعمل العقل محدود، أمّا التجليّات على قلب العارف فلا حصر لها، لأنّها تشمل صور العالم كلّها، وتزيد عليها "بأمور لم تنتقش في العالم جملة واحدة من حيث ذلك الوجه الخاصّ الذي لله في كلّ ممكن محدث ممّا لا ينحصر ولا ينضبط ولا يُتصوّر" (39)، وذلك ما يمتاز به التابع عن صاحب النّظر. فصاحب الطّريق الأوّل يرتاد بتجلية القلب آفاقا لا يمكن أن يصل إليها صاحب النّظر الذي معارفه تقف عند حدود طاقته العقليّة المحدودة، فمكاسبه المعرفيّة رهينة جدّه واجتهاده وكدّه ذهنَه، ومحصوله قليل. أمّا التابع فإنّه يتلقى المعرفة لا بجهد منه، وإنّما باستعداد للفتح الإلهي، الذي يتجاوز نطاق ما في العالم، إلى إطلاع وليّه على أسرار وغيوب إلهيّة لا مطمع لصاحب النّظر في إدراكها، وإنّ تلك المعلومات لتدقّ حتّى تصل إلى "الوجه الخاصّ الذي لله في كلّ محدث" وهذا في الحقيقة هو لبّ وحدة الوجود، فالألوهيّة سارية في كلّ المحدثات، والله هو عين وجود المحدثات، فهو الذي أفاض عليها من وجوده، وحفظ عليها وجودها. وهكذا يجعل ابن عربي أشرف المعلومات التي لا سبيل إلى الوصول إليها بالنّظر العقلي هي بلوغ وحدة الوجود، وهي وحدة روحيّة لا ماديّة، طريق الوصول إليها هو التجربة الصوفيّة، وإدراكها لا يكون عقليّا بل ذوقيّا لأنّها ليست من "علوم الفكر" وإنّما هي "من علوم التلقي والتدلّي" (40) على حدّ عبارته.

1. 2. التمثيل بالدائرة والنقطة

يوظّف ابن عربي هذه الثنائيّة التي اقتبسها من علم الهندسة ليقرّب إلى الأذهان ضروبا من المعاني اللّطيفة التي تعدّ من صميم وحدة الوجود، وليجلّي بصفة خاصّة العلاقة بين الله والإنسان أو بين الوجود الحقيقي والممكن العدميّ، وليسطّر عقيدة في الألوهيّة يباين بها علماء الكلام، فالفكرة التي يسعى إلى البرهنة عليها هي أنّ الممكن ومنه الإنسان لا يعلم موجده، إلاّ من خلال ذاته، وبهذا المعنى لم يعلم الإنسان سوى نفسه، أمّا مُوجِده فلا يصحّ أن يدعي العلم به "لأنّ العلم بالشيء يؤذن بالإحاطة به والفراغ منه، وهذا في ذلك الجناب (= الإلهي) محال، فالعلم به محال" (41). فتعذُّرُ الإحاطة بالجناب الإلهي يجعل العلم به مستحيلا، فمن زعم أنّه يعلم الله بهذا المعنى الإحاطي فهو مُبطِلٌ. وكذلك من زعم أنّه علم منه شيئا، وجهل أشياء، فزعمه باطل أيضا، "لأنّه لا يتبعّض". وتنتهي الأقسام الممكنة منطقيّا للعلم بالله إلى أن لا يعلم المُمكن –والإنسان من جملة

---

39) المصدر نفسه، ج3، ص504.

40) المصدر نفسه، ج1، ص422.

41) المصدر نفسه، ج1، ص192.

الممكنات- من الله إلاّ ما يكون منه، وما يكون منه هو الممكن، فالإنسان هو المعلوم للإنسان وليس الله.

ولدعم هذه النتيجة التي توصّل إليها يفترض مجادلا ينازعه فيها بقوله : "علمْنا بليس هو كذا عِلْمٌ به، قلنا : نعوتك جرّدْتَهُ عنها لِما يقتضيه الدّليل من نفي المشاركة، فتميّزتَ أنت عندك عن ذات مجهولة لك من حيث ما هي معلومة لنفسها، ما هي تميّزتْ لك لعدم الصّفات الثبوتيّة لها في نفسها، فافهم ما علمت ﴿ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [42].

فالمجادل يريد أن يُثبت أنّ علمنا بأنّ الله منزّه عن صفات الحوادث "علمنا بليس هو كذا" – هو عِلمُ سُلوبٍ- كعلمنا يقينًا بأنّه ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴾، [43]، وأنّه ﴿ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ ﴾ [44]، وأنّه لا يتجزّأ ولا يتبعّض ولا يموت...، هو علم بالله. ينفي ابن عربي ذلك ليبيّن للمجادل أنّ تلك الصّفات التي نزّه الله عنها ليست إلاّ نعوت الإنسان جرّد الله عنها، لأنّ الدّليل العقلي اقتضى نفي المشاركة بين واجب الوجود الذي هو الله وممكن الوجود وهو المخلوق، فحاصل الأمر أنّ الإنسان ميّز نفسه عن الذّات الإلهيّة المجهولة له، المعلومة لنفسها، فصفات السّلوب التي أطلقها الإنسان على الله لا تعني انعدام الصّفات الثبوتيّة للذّات الإلهيّة في نفسها. ومن ثمّ "فلو عَلِمْتَهُ لم يكن هو"، بمعنى أنّ علمك إن أحاط بشيء وعرفه فقد استولى عليه استيلاءً مَا، ولن يكون هذا المعلوم هو الله، لاستحالة الإحاطة به والاستيلاء عليه معرفةً، وفي المقابل "لو جَهِلْكَ لم تكن أنت"، و"لو" هنا امتناعيّة، بمعنى أنّك لن تكون موجودا أصلا، "فبعلمه أوجدك، وبعجزك عبدته"، فالعلاقة بين الله والإنسان ليست إلاّ علاقة الاستغناء المطلق من قبل الله والافتقار المطلق من قبل الإنسان، "فَهُوَ هُوَ لَهُ لا لكَ، وأنتَ أنتَ لأنتَ ولَه، فأنتَ مرتبطٌ به ما هو مرتبطٌ بكَ". وهذه العبارة توضّح الثنائيّة المشار إليها بالاستغناء المطلق لله والافتقار المطلق للإنسان. وهنا تأتي ثنائيّة الدائرة والنقطة لتجلوَ هذه الفكرة وتؤيّدها وتسدّدها وتبرهن عليها : "الدّائرة مطلقة مرتبطة بالنقطة، النقطة مطلقة ليست مرتبطة بالدّائرة، نقطة الدّائرة مرتبطة بالدّائرة" [45].

فالذّات الإلهيّة التي هي "غيب الغيب" مطلقة، غير مرتبطة بالممكن، أمّا هذه الذّات نفسها من حيث هي إله فألوهيتها مرتبطة بالمألوه، لأنّ الإله يقتضي المألوه، "ألوهيّة الذّات مرتبطة بالمألوه كنقطة الدّائرة المرتبطة بالدّائرة". ولمزيد دعم هذه النتيجة وهي افتقار العالم إلى الله وغنى الله عن العالم يستعمل الثنائيّة

---

42) طه 114/20.

43) الإخلاص 3/112

44) البقرة 255/2

45) الشواهد السابقة من **الفتوحات المكية**، ج1، ص192، (ط. دار الفكر).

الهندسيّة نفسها، فـ"نهاية الدّائرة مجاورة لبدايتها وهي تطلب النقطة لذاتها، والنقطة لا تطلبها، فصحّ افتقار العالم إلى الله وغنى الله عن العالم" (46).

وفي سياق آخر يتعلّق بالتجربة الصوفيّة التي تقوم على المعراج الرّوحي في الطريق إلى الله ابتغاء القرب منه ومعرفته يستغلّ ابن عربي ثنائيّة النقطة/الدائرة ليؤكّد أنّ تلك الرّحلة هي في حقيقتها رحلة داخل أغوار الذّات، تقتضيها حقيقة الذّات، فليست معرفة الله عنده سوى توغّل في معرفة الذّات، فالله هو الذي أودع في الإنسان حبّه، وغرس فيه الميل إلى معرفته (47)، ولذلك يعود الإنسان في نهاية الرّحلة إلى نفسه "كما يرجع فخذ البركار في فتح الدّائرة عند الوصول إلى غاية وجودها إلى نقطة البداية، فارتبط آخر الأمر بأوّله، وانعطف أَبَدُهُ على أزله، فليس إلاّ وجود مستمرّ وشهود ثابت مستقرّ" (48).

ويعتبر ابن عربي أنّ الطّريق إنّما طال بسبب رؤية المخلوق، "فلو صرف العبد وجهه إلى الذي يليه من غير أن يحلّ فيه، لنظر إلى السالكين إذا وصلوا بعين بئس والله ما فعلوا ولو عرفوا من مكانهم ما انتقلوا، ولكن حُجبوا بشفعيّة الحقائق عن وتريّة الخالق الذي خلق الله به الأرض والطرائق، فنظروا مدارج الأسماء وطلبوا معارج الأسرار" (49). وهذا يعني أنّ هؤلاء السالكين حجبتهم رؤية المخلوقات عن رؤية الخالق، واستغرقوا في الثنائيات وذهلوا عن الوحدة في بدايات الطّريق، فلمّا وصلوا أدركوا أنّ مطلوبهم فيهم، وأنّه ليس في الأكوان إلاّ "وجود واحد مستمرّ وشهود ثابت مستقرّ"، وأنّهم لم يكونوا بحاجة إلى تلك الرّحلة الطّويلة الشاقة.

وقد وظّف الشيخ الأكبر هذه الثنائيّة الهندسيّة نفسها ليمثّل بها فكرة أخرى هي من اللّبنات الأساسيّة لعقيدته الوجوديّة وهي فكرة الخلق الجديد المستمرّ، وهي من لوازم وحدة الوجود، فانطلق من صورة الدّائرة حيث نهايتها مجاورة لبدايتها، فقال : "وتبيّن أنّ كلّ جزء من العالم يمكن أن يكون سببا في وجود عالم آخر مثله لا أكمل منه إلى ما لا يتناهى، فإنّ محيط الدّائرة نقطٌ متجاورة في أحْيازٍ متجاورة ليس بين الحيّزين حيّز ثالث، ولا بين النقطتين المفروضتين أو الموجودتين فيهما نقطة ثالثة، لأنّه لا حيّز بينهما، فكلّ نقطة يمكن أن يُكوّنَ عنها محيط، وذلك المحيط الآخر حكمه حكم المحيط الأوّل إلى ما لا نهاية له" (50). ولكي يوفّق بين هذا التصوّر ومقتضى العقيدة الدينيّة القائلة بنهاية العالم يقرّ بأنّ "النهاية في العالم

---

46) المصدر نفسه، ج1، ص591.

47) للتوسّع ف هذا المعنى، انظر : مبحث "الحبّ الإلهي ووحدة الوجود" في : **أطروحتنا**، ص ص252-261.

48) **الفتوحات المكيّة**، ج1، ص197، (ط. دار الفكر).

49) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

50) المصدر نفسه، ج1، ص591.

حاصلة" ولكنّه يشير إلى أنّ "الغاية من العالم غير حاصلة"، فالنّصوص الدينيّة تشير إلى أنّ للعالم نهاية حتميّة، ولكنّها تشير أيضا إلى عالم الآخرة. وهنا يستغلّ ابن عربي المنقولات المتّصلة بالآخرة ليدعم بها فكرته ويسدّد عقيدته، فيبيّن أنّ الآخرة ما تزال "دائمة التكوين عن العالم فإنّهم (= أهل الجنّة) يقولون في الجنان للشيّء يريدونه كن فيكون، فلا يتوهّمون أمرا ما ولا يخطر لهم خاطر في تكوين أمر ما إلاّ ويتكوّن بين أيديهم، وكذلك أهل النّار لا يخطر لهم خاطر خوف من عذاب أكبر ممّا هم فيه إلاّ تكوّن فيهم أوْ لهُمْ ذلك العذاب، وهو عين حصول الخاطر، فإنّ الدار الآخرة تقتضي تكوين العالم عن العالم، لكن حِسّا، وبمجرّد حصول الخاطر والهمّ والإرادة والتمنّي والشهوة، كلّ ذلك محسوس"[51]. وذلك تماما كإمكان تكوين دوائر لا متناهية من كلّ نقطة في الدّائرة.

وللتمثيل للفكرة الجوهريّة في وحدة الوجود وهي ظهور الكثرة عن الواحد، أو التجليّات الكثيرة للوجود الواحد الحقّ، يستعمل الشيخ الأكبر الثنائيّة الهندسيّة نفسها الدّائرة/النقطة منطلقا من نقطة الدّائرة ومحيطها مفترضا خطوطا كثيرة تخرج من نقطة الدّائرة إلى محيطها، فـ"كلّ خطّ يخرج من النقطة إلى المحيط مساوٍ لصاحبه، وينتهي إلى نقطة من المحيط، والنقطة في ذاتها ما تعدّدت ولا تزيّدت، مع كثرة الخطوط الخارجة منها إلى المحيط، وهي تقابل كلّ نقطة من المحيط لذاتها، إذ لو كان ما تقابل به نقطة من المحيط غير ما تقابل به نقطة أخرى، لانقسمت ولم يصحّ أن تكون واحدة، وهي واحدة، فما قابلت النقط كلّها على كثرتها إلاّ بذاتها، فقد ظهرت الكثرة عن الواحد العين ولم يتكثّر هو في ذاته"[52]. وبهذا التمثيل الاستدلالي يبطل قول الفلاسفة الفيضيّين بأنّه لا يصدر عن الواحد إلاّ واحد.

وهكذا يتّخذ ابن عربي من صورة الدّائرة والنقطة صورة للوجود كلّه، فالخطّ الخارج من النقطة الواحدة من المحيط هو الوجه الحاصل لكلّ موجود من خالقه، وهو قول الباري له "كن فيكون"، فالإرادة الإلهيّة هي ذلك الخطّ المفترض الخارج من نقطة الدّائرة إلى المحيط وهو التوجّه الإلهي الذي يمنّ بالإيجاد على تلك النقطة في المحيط، ومحيط الدّائرة هو عين دائرة الممكنات والنقطة التي في وسط الدّائرة المعيّنة لنقطة الدّائرة المحيطة هي الواجب الوجود لنفسه، والدّائرة المفترضة هي دائرة أجناس الممكنات وهي محصورة. أمّا ما لم ينحصر فهو وجود الأنواع والأشخاص، ويمثّل له ابن عربي بما يحدث من كلّ نقطة من كلّ دائرة من الدّوائر، فإنّه يحدث فيها دوائر الأنواع، وعن دوائر الأنواع أنواع وأشخاص، "والأصل النقطة الأولى لهذا كلّه"[53].

---

51) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

52) المصدر نفسه، ج1، ص592.

53) المصدر نفسه، ج1، ص593.

وهكذا نرى كيف أسعفته هذه الثنائيّة الهندسيّة بوجه آخر من وجوه التقريب البياني لتصوّره لوحدة الوجود وعمليّة الخلق ومراتب الوجود وعلاقة الله بالإنسان وعلاقته بالعالم وغيرها من القضايا الميتافيزيقيّة كالخلق المتجدّد ومصير العالم والتجربة الصوفيّة... فمحتوى العقيدة واحد، ولكنّ وسائل التعبير عنها تتّخذ أشكالا متعدّدة وصورا متكثّرة، إنّه استعمال لطاقات اللّغة ووسائلها التعبيريّة لتقريب غوامض المعاني من الأذهان.

1. 3. التمثيل بالواحد والأعداد

مثلما عمد ابن عربي إلى التمثيل بالمرآة والصورة لتجلية العلاقة بين الحقّ والخلق أو الواحد والكثير، يحاول أن يشرح هذه العلاقة نفسها بتمثيل آخر هو التمثيل بالواحد والأعداد، قال في فصوص الحكم في معرض شرح العلاقة بين الوحدة والكثرة والذّات والأسماء وأنّ العين واحدة والأحكام مختلفة[54] : "فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة، فأوجد الواحد العدد، وفصّل العدد الواحد، وما أظهر حكم العدد إلاّ المعدود، والمعدود منه عدم ومنه وجود، فقد يُعدم الشيء من حيث الحسّ، وهو موجود من حيث العقل، فلا بدّ من عدد ومعدود، ولا بدّ من واحد ينشئ ذلك فينشأ بسببه، فإنّ كلّ مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلا والعشرة إلى أدنى وأكثر إلى غير نهاية ما هي مجموع، ولا ينفكّ عنها اسم جمع الآحاد، فإنّ الاثنين حقيقة واحدة، والثلاثة حقيقة واحدة بالغا ما بلغت هذه المراتب، وإن كانت واحدة، فما عين واحدة منهنّ عين ما بقي، فالجمع يأخذها فنقول بها منها، ونحكم بها عليها. قد ظهر في هذا القول عشرون مرتبة، فقد دخلها التركيب، فما تنفكّ تثبت ما هو منفيّ عندك لذاته. ومن عرف ما قرّرناه في الأعداد، وأنّ نفيها عين إثباتها، علم أنّ الحقّ المنزَّه هو الخلق المشبَّه، وإن كان قد تميّز الخلق من الخالق، فالأمر الخالق المخلوق والأمر المخلوق الخالق. كلّ ذلك من عين واحدة، لا بل هو العين الواحد وهو العيون الكثيرة"[55].

وإنّما أوردنا هذا الشاهد - على طوله - لأنّه يكشف لنا عن طريقة ابن عربي في استثمار هذا التمثيل لشرح عقيدته في وحدة الوجود، فهو يرى أنّ الموازاة تامّة بين الواحد الحسابي والأعداد المتفرّعة عن الواحد والمعدودات، وبين الذّات الإلهيّة وأسمائها، أو أعيان أسمائها التي هي الأعيان الثابتة والموجودات الخارجيّة في العالم، فكما أنّ الواحد الحسابي أصل جميع الأعداد، لأنّ الأعداد ليست سوى مظاهر أو صور أو درجات فيه، كذلك الكثرة الوجوديّة ليست سوى مظاهر أو صور للذّات الواحدة. ولكنّ الأعداد حقائق معقولة لا وجود لها إلاّ في الذّهن، فإذا وصفناها بالوجود الخارجي وجب أن يكون ذلك من أجل

54) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص ص 76-77.

55) المصدر نفسه، ص ص 77-78.

وجودها في المعدودات. كذلك الحال في الذّات الواحدة والأعيان الثابتة والموجودات الخارجيّة. فظهور الذّات في صور الأعيان الثابتة هو ظهور لها في صور معقولة صِرف، ليس لها وجود عينيّ خارجيّ، فإذا وصفنا هذه الأعيان الثابتة بالوجود وجب أن يكون ذلك من أجل وجودها في صور الموجودات الخارجيّة[56].

من هنا نتبيّن أنّنا لن ندرك حقيقة الوجود إدراكا تامّا إلاّ إذا فهمنا الصّلة بين الذّات الإلهيّة وأسمائها ومظاهرها، كما أنّنا لن ندرك حقيقة معنى العدد إلاّ إذا فهمنا الصّلة بين الواحد الحسابي والأعداد ومظاهر الأعداد التي هي المعدودات، ولكن يجب أن لا يخرج هذا عن كونه مجرّد تمثيل يريد ابن عربي أن يوضّح به نظريّته، وهو مع ذلك تمثيل مع الفارق، فإنّ الواحد العدديّ معنى مجرّد يوجد بجملته في كلّ عدد، وليس كذلك الحقّ في تعيّنه بصور الأعيان الثّابتة، اللهم إلاّ إذا اعتبر الحقّ في إطلاقه مجرّد معنى، وهو ما لم يقل به صراحة.

إنّ كلّ مرتبة من مراتب العدد حقيقة واحدة تتميّز عن غيرها، وليست مجرّد مجموع من الآحاد. فالثّلاثة مثلا مجموعة من الآحاد وكذلك الأربعة والمائة وما فوق ذلك وما دونه، ولكنّ كلاّ من هذه الأعداد حقيقة معقولة واحدة، تختلف عن غيرها من الحقائق العدديّة الأخرى. ويختلف كلّ عدد عن غيره بخصوصيّة فيه هي الفصل النوعيّ، وتشترك الأعداد كلّها في أنّها مجموعة آحاد، كما تشترك أنواع الجنس الواحد في صفات ذلك الجنس، وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إنّ عددا ما هو عين عدد آخر، ونستطيع أن نقول في الوقت نفسه إنّه غيره، فهو عينه من حيث تكرّر الواحد في كليهما وهو غيره من حيث خصوصيّة كلّ منهما، وهذا معنى قوله : "فما تنفكّ تثبت عين ما هو منفيّ عندك لذاته". ولكن يجب أن لا يتبادر إلى الذهن أنّ النفي والإثبات واقعان على شيء واحد باعتبار واحد، وإلاّ كان في الحكم تناقض، بل هما واقعان على شيء واحد باعتبارين مختلفين. فإذا قلنا إنّ العدد "خمسة" هو عين العدد "ستّة"، كان ذلك باعتبار أنّ كلا منهما هو "الواحد مكرّرا"، وإذا قلنا إنّهما متغايران كان ذلك باعتبار خصوصيّة كلّ منهما، بل إنّ "العينيّة نفسها" مختلفة في الاعتبارين. فإذا قلنا إنّ "خمسة" عين "ستّة" كانت العينيّة جزئيّة أو غير مطلقة، وإذا قلنا إنّ "خمسة" ليست عين "ستّة" كان المقصود هو العينيّة المطلقة. على أنّ العبارة "فما تنفكّ تثبت عين ما هو منفيّ"، يمكن أن تفسّر تفسيرا آخر على أنّ المراد بالمثبت والمنفيّ هو العدد "واحد"، فأنت تثبت وجود الواحد في الأعداد المركّبة منه، ولكنّك تنفي وجوده في ذاته. وهذا راجع إلى عدم اعتبار "الواحد" عددا وإن كان أصل جميع الأعداد[57].

---

56) أبو العلا عفيفي، **التعليقات على فصوص الحكم**، ص51.

57) انظر : المرجع نفسه، ص ص51-53.

وقد استعمل الشيخ الأكبر التمثيل العددي لشرح مفهوم التجلّي أيضا، وهو ظهور الحقّ في صور الخلق، "ولولا تجلّيه لكلّ شيء ما ظهرت شيئيّة ذلك الشيء"[58]، وفي ضوء هذا المفهوم يؤوّل الآية القرآنيّة ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" ﴾[59]، فقوله إذا أردناه "هو التوجّه الإلهي لإيجاد ذلك الشيء"، ثمّ قال : ﴿ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ ﴾، فنفس سماع ذلك الشيء خطابَ الحقّ تكوُّنُ ذلك الشيء، فهو بمنزلة سريان الواحد في منازل العدد فتظهر الأعداد إلى ما لا يتناهى بوجود الواحد في هذه المنازل، ولولا وجود عينه فيها ما ظهرت أعيان الأعداد، ولا كان لها اسم، ولو ظهر الواحد باسمه في هذه المنزلة ما ظهر لذلك العدد عين، فلا تجتمع عينه واسمه معا أبدا، فيقال اثنان، ثلاثة، أربعة، خمسة، إلى ما لا يتناهى، وكلّما أسقطت واحدا من عدد معيّن زال اسم ذلك العدد، وزالت حقيقته، فالواحد بذاته يحفظ وجود أعيان الأعداد وباسمه يعدمها" [60].

إنّه مثال دقيق لتوضيح معنى يعدّ دعامة وحدة الوجود، وهو افتقار الموجودات جميعها إلى الوجود الواحد الحقّ، فبه تقوم، وهو الذي يخلع عليها خلعة الوجود بتجلّيه لها، فإذا زال تجلّيه لها زال وجودها، فوجودها مستعار، أمّا الوجود الحقّ فهو للواحد الأحد، تماما مثل فقدان العدد هويّته العدديّة إذا زال منه الواحد، فالتجلّي الإلهي للموجودات كسريان الواحد في منازل الأعداد. على أنّه ينبغي الاحتياط من أخذ لفظ السريان في معناه الحقيقي، خشية أن يلبّس المعنى ويفضي إلى الوحدة الوجوديّة الحلوليّة الاندماجيّة، وما أبعدها عن مذهب ابن عربي، فالسريان لا يعدو أن يكون صورة تمثيليّة تقريبيّة لمعنى قيّوميّة الحقّ على الخلق، وافتقار الموجودات إلى الحقّ وغناه المطلق عنها.

ولنَكتفِ بهذه الطرائق الثلاث للتمثيل، فهي فيما نرى كافية للإبانة عن وسائل الشيخ الأكبر في تقريب معاني وحدته الوجوديّة إلى الأذهان، ولا يعني ذلك أنّه قد اقتصر على هذه الصّور التمثيليّة، فإنّها وإن كانت من الصّور المتواترة المتعاودة في خطابه، ليست الوحيدة، إذ كثيرا ما نجده يلجأ في توضيح العلاقة بين الحقّ والخلق، أو بين الوحدة والكثرة إلى التمثيل بالسريان والتخلّل والتغذية وما إلى ذلك من التشابيه التي تشعر بالماديّة أو الجسميّة وتشعر بالاثنينيّة أيضا : اثنينيّة المتخلِل والمتخلّل، والحق أنْ لا ماديّة ولا اثنينيّة في مذهبه. ذلك أنّ تلك التشبيهات وأمثالها ليست سوى وسائل محسوسة لإيضاح شيء هو في نفسه غير محسوس، لأنّ الحق والخلق وجهان للحقيقة المطلقة، فكلّ تمييز بينهما لا بدّ أنّ يعدّ في النهاية تمييزا اعتباريّا.

---

58) **الفتوحات المكيّة**، ج1، ص454، (ط. دار الفكر).

59) النحل 40/16

60) **الفتوحات المكيّة**، ج1، ص434، (ط. دار الفكر).

ومن ثمّ وجب فهم تلك الصّور البيانيّة وأمثالها على أنّها مجازات قصد بها ابن عربي تفسير أمور تعجز الألفاظ عن التّعبير عنها، ولا يقوى على إدراكها إلاّ الذوق الصوفيّ وحده، فهو الذي يدرك "سريان الواحد" في الكثرة الوجوديّة كما يُدرك ذلك الواحدَ في مظاهر أسمائه وصفاته[61].

إنّ طرائق التمثيل التي أشرنا إلى بعضها تدلّنا على أنّ قوّة التفكير عند الشيخ الأكبر خاضعة إلى حدّ كبير لقوّة خياله، فهو يلجأ إلى الصّور والتشابيه والمجازات بغاية إيضاح أدقّ المعاني الذوقيّة والفلسفيّة في مذهبه، وما من شكّ في أنّ لهذه الأساليب قيمة كبرى في تقريب لطائف المعاني إلى الذهن، ولكنّها قد تضلّل القارئ الذي يأخذ بجميع لوازمها ولذلك وجب الحذر والتحوّط من أخذها على ظاهرها، لأنّها مجرّد أساليب تصويريّة لإيضاح المعاني المجرّدة.

وللشيخ الأكبر كلّ العذر في أن يسلك ذلك المسلك، لأنّ اللغة الطبيعيّة قاصرة عن أن تعبّر عن المعاني الذوقيّة التي يدركها الصّوفي في أحوال وجده، فليس بوسعه إلاّ استعمال لغة الإشارة والصّورة والرّمز ولغة الخيال والعاطفة يومئ بها إيماء إلى تلك المعاني اللّطيفة والأذواق الدّقيقة التي لا يدرك حقيقتها إلاّ من ذاق مذاق القوم وجرّب أحوالهم. يقول ابن عربي مبرّرا حاجته إلى تقريب المعاني بضرب الأمثلة : "فكلّ علم إذا بسطته العبارة حسُن وفُهم معناه، أو قارب وعذُب عند السّامع الفهم فهو علم العقل النظريّ، لأنّه تحت إدراكه وممّا يستقلّ به لو نَظر، إلاّ علم الأسرار، فإنّه إذا أخذته العبارة سمُجَ واعتاص على الأفهام دَرْكُهُ، وخشُن، وربّما مجّته العقول الضّعيفة المتعصّبة التي لم تتوفّر لتصريف حقيقتها التي جعل الله فيها من النّظر والبحث، ولهذا صاحب العلم كثيرا ما يوصله إلى الأفهام بضرب الأمثلة والمخاطبات الشعريّة"[62]. وهذا هو عين ما أشار إليه ابن خلدون بقوله : "والعبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها"[63]. ذلك أنّ اللغة قد وُضعت في الأصل للمتعارف وأكثره من المحسوسات، فلمّا كان ابن عربي ككلّ صوفيّ يعالج مسائل يستعصي على العقل غير المؤيّد بالذوق أن يدركها، ويستعصي على اللّغة غير الرمزيّة أن تفصح عن أسرارها، أخذ بمنهج التصوير العاطفي والرّمز الإشاري واعتمد على أساليب الخيال في التعبير، ابتغاء إيصال المعاني إلى الأفهام وتقريبها من الأذهان، فما هي مسالكه في تأصيلها؟

---

61) أبو العلا عفيفي، **التعليقات على فصوص الحكم**، ص85.

62) المصدر نفسه، ج1، ص ص166-167، (ط. دار الفكر).

63) ابن خلدون، **المقدّمة**، تونس، الدارالتونسية للنشر، 1993، ص596.

2. مسالك التأصيل

لمّا كانت عقيدة ابن عربي في وحدة الوجود عقيدة النخبة من "خواصّ أهل الله" (64)، فهي عقيدة الصفوة، فإنّها بطبيعة محتواها، ودقائق مكوّناتها، وصعوبة استيعابها وتمثّلها، بعيدة عن تناول الفهم العاميّ القاصر، مباينة للتصوّرات العقائديّة السائدة عند طوائف المسلمين عامّة، بل إنّ ابن عربي يعلن تميّزها عن عقائد الخاصّة من المتكلّمين الذين انشغلوا بضبط العقائد والذبّ عنها، فلذلك كان يخطّئهم ويردّ عليهم(65)، فكان لا بدّ أن يبذل في سبيل الاحتجاج لصحّة عقيدته وصواب نظرته جهدا تأصيليّا كبيرا، ليدفع عنه تهمة الكفر والزندقة، وكان لا بدّ أن يعتضد بالمنقول والمعقول، ويتذرّع بالمنطق والتأويل بغاية تأصيل العقيدة في الديانة، أو أن يثبت على الأقل أنّها لا تُباينُهَا ولا تهدّ ركنا من أركانها، ولا تبطل أصلا من أصولها.

ومن ثمّ سينصبّ اهتمامنا على محاولة التقاط أهمّ مسالكه في التأصيل على سبيل الإجمال، ولعلّ أقوم تلك المسالك عنده، وأقربها إلى طبعه، وأشدّها تواترا في خطابه هو التأويل.

2 1. التأويل

في سياق محاولة ابن عربي تفسير ظهور الكثرة من الوحدة، وانطلاقا ممّا قرّره من أنّ الممكنات معدومات في ذاتها يستدلّ على هذه الحقيقة بقوله : "لما كان الوصف النفسي للموصوف لا يتمكّن رفعه إلا ويرتفع معه الموصوف، لأنه عين الموصوف ليس غيره، وكان تقدم العدم للممكنات نعتا نفسيا، لأنّ الممكن يستحيل عليه الوجود أزلا، فلم يبق إلا أن يكون أزليّ العدم، فتقدم العدم له نعت نفسي، والممكنات متميّزة الحقائق والصور في ذاتها، لأنّ الحقائق تعطي ذلك. فلمّا أراد الله أن يُلبِسَها حالة الوجود، وما ثمّ إلا الله، وهو عين الوجود، ظهر تعالى للممكنات باستعدادات الممكنات وحقائقها، فرأت نفسها بنفسها في وجود موجدها وهي على حالها من العدم، فإنّ لها الإدراكات في حال عدمها، كما أنّها مدركة للمدرك لها في حال عدمها. ولذا جاء في الشرع أنّ الله يأمر الممكن فيتكوّن، فلولا أنّ له حقيقة السمع وأنّه مدرك أمر الحق إذا توجه عليه، لم يتكوّن، ولا وصفه الله بالتكوّن، ولا وصف نفسه بالقول لذلك الشيء المنعوت بالعدم" (66).

إنّ هذا الشاهد، مثال دقيق على طريقة ابن عربي في الاستدلال وأسلوبه في الحجاج الجامع بين المعقول والمنقول، والموظّف لهما في الإقناع بمبادئ عقيدته ذات المحتوى الميتافيزيقي. فقد انطلق من مقدمة منطقية يسلّم بها مخالفه،

---

64) **الفتوحات المكّية**، ج1، ص176، (ط. دار الفكر).

65) انظر نماذج من مخالفته للمتكلمين في **أطروحتنا**، ص ص182-185.

66) **الفتوحات المكّية**، ج5، ص ص 486-487، (ط. دار الفكر).

وهي أنّ الوصف إذا كان ذاتيا في الموصوف فارتفع ارتفع الموصوف معه، لأنّ الوصف الذاتي هو الموصوف عينه، ثم رتّب على هذه القاعدة المنطقية أنّ العدم للممكنات نعت ذاتي، معلّلا ذلك بأنّ الممكن يستحيل عليه أن يكون موجودا في الأزل، وإلا غادر صفة الإمكان وصار واجب الوجود، وإذن فهو أزليّ العدم، ومن ثمّ كان العدم نعتا ذاتيا له ثم رتّب على تينك المقدمتين المنطقيتين الشبيهتين بمقدمات المتكلّمين والفلاسفة مقدمتين ذَوَاتَيْ صبغة ميتافيزيقية محتواهما أنّ الله لمّا أراد أن يهب الوجود للممكنات – وما ثمّ إلاّ هو، فهو "عين الوجود"- ظهر لها باستعداداتها، فرأت نفسها بنفسها في وجود موجدها وهي معدومة، ولمّا كان هذا المحتوى الميتافيزيقي الذي يعود إلى زمن البدايات حيث لا زمان على الحقيقة، ممّا لا يتيسّر للعقل قبوله، سارع الشيخ الأكبر إلى الشرع يعتضد به ويستنجد، لإضفاء معقولية شرعية ودينية على ما يقول، ولذلك أشار إلى آية الخلق والتكوين : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [67]، وأوّلها على نحو ينسجم مع تصوره غاية الانسجام، فقد استنتج منها أنّ الممكنات وهي في حال العدم ذات سمع وإدراك وفهم، فهي تسمع الأمر الإلهي "كُنْ" فتستجيب له مباشرة، فلولا سماعها الأمر الإلهي لم تتكوّن، ولولا إدراكها ذلك الأمر ما وصف الله نفسه بالتوجّه بالقول إلى تلك المعدومات، وهكذا يحاول الشيخ الأكبر الإقناع بتصوّراته الميتافيزقية من طريقي العقل والنقل، ولا تُعْييهِ الحجّة في أن يجد لآرائه مرتكزات شرعيّة عموما، قرآنية خصوصا، أو أن يظهر عدم تعارضها مع النصوص الدينية على الأقل [68].

ولا يقتصر التأويل عند ابن عربي على النّصوص القرآنيّة، بل يشمل الأحاديث النبويّة، بما فيها الأحاديث القدسيّة، ومنها على سبيل المثال تأويله للحديث القدسي الذائع الصيت في الدوائر الصوفية، المتواتر الذكر في مؤلفات الشيخ الأكبر " كنت كنزا مخفيّا [69]، فأحببت أن أُعْرَفَ، فخلقت الخلق، فبي عرفوني"، وربّما لم يجانب الصواب من زعم أن مذهب ابن عربي يقوم على هذا الحديث [70]. فقد بنى على هذا الأثر المضعّف عند علماء الجرح والتعديل [71]،

---

67) يس، 82/36.

68) أطروحتنا، ص ص 169-170

69) انظر : **المعجم الصوفي**، مادة : الكنز الخفي، ص ص983-984.

70) Serge De Laugier de Bearcueil, « La mystique musulmane », in : *Aspects de la foi de l'Islam*, Bruxelles, publications des facultés universitaires Saint-Louis 1985, p. 141.

71) قال العجلوني (ت1162هـ/1778م) : قال ابن تيمية : ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم. ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف. وتبعه الزركشي والحافظ بن حجر في اللالي والسيوطي وغيرهم. **(كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس)**، ط.3، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1351هـ، ج.2، ص132.

نظاما في الوجود ذا مراتب [72]، من خلال قراءة تأويليّة لهذا الحديث بالعودة إلى زمن ميتافيزيقي يفسر له الأصل في نشوء الكثرة في الوجود الواحد، ذلك أنّ الواحد الحق، أحبّ أن يرى نفسه في صورة غيريّة يتجلى فيها ويرى نفسه من خلالها، فيخرج من مرتبة الوجود الذي لا تقييد فيه من أيّ نوع، وهو وجود ذاته ومن ذاته، حيث لا يعقل تصور أيّ ثنائيّة أو كثرة في هذا الوجود أصلا، إلى الوجود المطلق أي الوجود غير المشروط بأي شرط، إذ الإطلاق ليس شرطا، والفرق بين المرتبتين في الوجود هو وجود صفة الإطلاق في الثاني دون الأول [73].

وتعتمد قراءة ابن عربي التأويلية لـ"حديث الكنزية" المشهور على المعنى الحرفي لفعل : "أحببت" فيفسرها بالعشق قياسا على الإنسان العاشق الذي يورثه عذاب العشق ضيقا في النفس، وحرجا في الصدر، فيضطرّه إلى محاولة التنفيس عما يعانيه من ضيق، بالتنفّس العميق، فيشعر ببعض الراحة عندما ينفث ما في صدره.

ومن ثمّ كان التجلّي الإلهي الذاتي تفريجا عن كرب الوحدة، وعن حبّ الواحد أن يرى ذاته ماثلة في صورة غيرية، وفي هذا المستوى المعبّر عن نفس الذات بدأ الوجود رحلة تجلّياته التي هي صور ذاته منعكسة في الخارج [74].

إنّ تأويل النّصوص الدينيّة يكاد يرافق عقيدة الشيخ الأكبر في كلّ تفاصيلها، فمن ذلك حضور هذه الآليّة في تأصيل النتائج الدينيّة المترتبة على عقيدته الوجوديّة ومنها "وحدة المعبود". ذلك أنّ الإله الذي يؤمن به ابن عربي ومن ورائه متصوفة وحدة الوجود، لا صورة تحصره، ولا عقل يقيّده، لأنّه المعبود على الحقيقة في كلّ ما يُعْبَدَ، والمحبوب على الحقيقة في كلّ ما يُحبّ، ذلك أنّ العارفين الكُمَّل هم أولئك الذين يرون كلّ معبود مجْلى للحق يُعْبَدُ فيه. "ولذلك سمّوه كلّهم إلها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك. هذا اسم الشخصيّة فيه، والألوهيّة مرتبة تخيّل العابد أنّها مرتبة معبوده، وهي على الحقيقة مجْلى الحق لبصر هذا المعتكف على هذا المعبود في هذا المَجْلى المختص" [75].

---

72) انظر إذا شئت التفصيل : فصل مراتب الوجود، في **أطروحتنا**، ص ص188-228.

73) انظر : عثمان يحيى، "نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي"، ضمن : **الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي**، ص238.

74) راجع **الفتوحات المكية**، ج3، ص566، (ط. دار الفكر)، وانظر : نصر حامد أبو زيد، "اللغة، الوجود، القرآن : دراسة في الفكر الصوفي"، مجلة **الكرمل**، عدد62، شتاء 2000، ص ص163-164.

75) **فصوص الحكم**، ص195.

فكلّ من عبد غير هذا أو أحبّ غيره فقد جهل حقيقة ما عبد وما أحب. فالمعتقد يعبد إلهه الخاص الذي خلقه في معتقده، ويجحد غيره من آلهة الاعتقادات [76] ويثني على إلهه الخاص وما دَرَى أنّه أثنى على نفسه، لأنّ الإله الذي اعتقده من صنعه، والثناء على الصنعة ثناء على الصانع فحقيقة الأمر أنّ غيره لم يعبد إلا الحق في صورة خاصة من صور الاعتقاد. ومرجع هذا التصور إلى أصل بنى عليه الشيخ وحدة الوجود وهو مبدأ الأسماء الإلهية، فذلك قوله : "والأصل في صحة ما ذكرناه أنّ كل ناظر في الله تحت حكم اسم من أسماء الله، فذلك الاسم هو المتجلي له، وهو المعطي له ذلك الاعتقاد بتجليه له من حيث لا يشعر، والأسماء الإلهية كلها نسبتها إلى الحق صحيحة، فرؤيته في كلّ اعتقاد مع الاختلاف صحيحة ليس فيها من الخطإ شيء. هذا يعطيه الكشف الأتمّ، فلم يخرج عن الله نظر ناظر ولا يصح أن يخرج. وإنّما الناس حُجِبُوا عن الحقّ بالحقّ لوضوح الحقّ (...) وهذا القول الذي ذكرناه لا يعرفه إلا الفحول من أهل الكشف والوجود. وأما أصحاب النظر العقلي فلا يشمّون منه رائحة. فاجعل بالك لما ذكرناه، واعمل عليه تُعْطِ الألوهية حقها، وتكون ممّن أنصف ربّه في العلم به، فإنّ الله يتعالى أن يدخل تحت التقييد أو تضبطه صورة دون غيرها" [77].

وإذا كانت وحدة الوجود تقتضي الإقرار بأنّ الحقّ والخلق حقيقة واحدة وأنّه لا تمايز بينهما إلاّ في وجوب الوجود الذي هو للحقّ وحده، فإنّ ابن عربي يعبد الحق، ولكنّ للعبادة معنى آخر غير المعنى الذي يفهمه منها الناس عادة في العُرْفِ الديني. فالمعبود عنده هو الوجود الحقّ القديم الذي به تقوم كل صورة من صور الوجود وتنطق بألوهيته. وكلّ معبود من المعبودات ليس إلا مجْلًى من مجاليه. ذلك هو المعنى الذي يؤوّل على أساسه قوله : ﴿ أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ﴾ [78]. ومهما عبد الناس من ضروب المعبودات، فإنّهم لا يعبدون سواه. ذاك هو التخريج الذي وجده الشيخ الأكبر لقوله : ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ ألاَّ تَعْبُدُوا إلاَّ إِيَّاهُ﴾ [79]، فقد حمل "قضى" على حَكَمَ وَقَدَّرَ أزلا، أنّكم لا تعبدون إلاّ الله مهما تكن صور معبوداتكم. وهذا المعنى متّسق تمام الاتساق مع عقيدته في وحدة الوجود. فالله متجلّ في كلّ الصور الاعتقادية مثلما رأيناه متجليا في كلّ الصور الوجودية، فالعباد لم يعبدوا الصور من حيث طبيعتها الذاتية، وإنّما عبدوها لاعتقادهم فيها الألوهية، فقد عبدوا في الحقيقة اعتقادهم الألوهية في تلك الصور "فإنّه لولا سرّ الألوهية التي تخيلوها في هذا المعبود ما عبدوه أصلا" [80].

---

76) راجع مادة : "إله المعتقدات" في **المعجم الصوفي**، ص ص87-12.

77) **الفتوحات المكية**، تحقيق : عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1985-1990، ج12، ص ص382-384، (ط. ع. يحيى).

78) عفيفي، **مقدمة فصوص الحكم**، ص ص32-33. والآية من البقرة 115/2.

79) الإسراء 23/17.

80) كتاب الأحدية، ضمن : **رسائل ابن عربي**، ص47.

ولذلك وجدنا ابن عربي كثير الاستشهاد بالآية : ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ ألاَّ تَعْبُدُوا إلاَّ إيَّاهُ ﴾، يردفها أحيانا بالآية : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ﴾ [81]، ويؤوّلها كسابقتها بما يتناسب مع عقيدته في وحدة الوجود، كما في قوله : "وقد قال ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ ألاَّ تَعْبُدُوا إلاَّ إِيَّاهُ﴾ و﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ﴾، ولم يذكر قط افتقار مخلوق لغير الله، ولا قضى أن يُعْبَدَ غير الله، فلا بدّ أن يكون هو عين كل شيء، أي عين كلّ ما يفتقر إليه، وعين ما يُعْبَدُ، كما أنّه عين العابد من كل عابد، بقوله أيضا : "كنت سمعه" حين خاطبه بالتكليف والتعريف، فما سمع كلامه إلا بسمعه، وكذلك جميع قواه التي لا يكون عابدا لله إلا بها، فلم يظهر في العابد والمعبود إلا هويّته. فحكمته وسببه وعلّته لم تكن إلا هو، ومعلوله ومسبّبه لم يكن إلا هو فإياه عَبَد وعُبد قال صلى الله عليه وسلم : "فإنّما نحن به وله" فخاطب وسمع وهذا أمر لا يندفع فإنّه عين الأمر" [82].

وقد تولّدت عن كبرى النتائج المترتبة عن وحدة الوجود، وهي وحدة المعبود رغم تعدّد المعبودات، نتيجة أخرى لا تقلّ عن الأولى خروجا عن مألوف الفكر الديني التقليدي، وهي الرحمة الإلهية الشاملة، باعتبارها المصير النهائي للناس جميعا [83]. فمآلهم - بصريح لفظه - هو السعادة، مهما كانت عقائدهم في الله، ومصيرهم النعيم في الدار الآخرة مهما كانت أفعالهم.

ولكنّ ذلك لا يعني تساويهم في درجة النعيم، فمثلما تتفاوت مراتبهم في الدنيا تتفاوت مراتبهم في الآخرة، ودرجة نعيم كلّ منهم رهينة الحالة الروحية التي تكون عليها النفس الجزئية بعد مفارقتها للبدن، ومعيار السعادة أو الشقاء هو درجة المعرفة بالله وبوحدة الوجود. فمن عرف هذه الوحدة حقّ معرفتها وتحقق بها حظي بالسعادة العظمى، ومن جهل تلك الوحدة جهل سر الوجود وحقيقته ومصدره، وكان حظّه الشقاوة والعذاب. ولكنّ هذا العذاب ليس عذابا سَرْمَدًا، ولا شقاء مؤبّدا. فلا ييأسنّ الجاهل لسر الوجود، فعذابه موقوت محدود، يرتفع بارتفاع الحجاب، أي بارتفاع الجهل. فإذا انكشفت الحقيقة، زال معنى جهنّم في حق أهلها، وحلّ محلّه النعيم المقيم، وهو نعيم خاص بهم : إمّا بفقد الألم الذي كانوا يجدونه في حال جهلهم، وإمّا بشعورهم بنعيم آخر مستقلّ، كنعيم أهل الجنان في الجنان [84]، "فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنّم، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أن لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، إما بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم،

---

81) فاطر 15/35.

82) **الفتوحات المكية**، ج7، ص186 (ط. دار الفكر)، وانظر مبحث وحدة المعبود في **أطروحتنا**، ص284-290.

83) للتوسّع في تحليل هذه النتيجة انظر **أطروحتنا**، ص ص 290-298.

84) عفيفي، التعليقات على **فصوص الحكم**، ص ص129-130.

فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيما مستقلاً زائدا كنعيم أهل الجنان في الجنان" [85].

فلا عذاب ولا ثواب إذن بالمعنى الديني في الدار الآخرة، بل مآل الخلق جميعا إلى النعيم المقيم، سواء منهم من قُدِّر له دخول الجنة ومن قدّر له دخول النار [86]. فإنّ الجميع في النعيم يتبحبحون، وإن اختلفت صوره ودرجاته، وتعدّدت أسماؤه. أمّا الاختلاف بين أهل الجنة وأهل النار فهو اختلاف في درجة كلّ من الطائفتين في معرفة الله، ومرتبتهم في التحقق بالوحدة الذاتية مع الحقّ. وحجّة ابن عربي على ذلك واضحة لا لبس فيها، وهي مستمدّة من روح مذهبه العام، ذلك أنّ رحمة الله وسعت كل شيء، وليس في الوجود شيء لم تشمله الرحمة الإلهية [87]، ومعنى الرحمة الإلهية لشيء من الأشياء، هو منح ذلك الشيء الوجود على ما هو عليه.

فالنعيم الحقيقيّ هو الحال التي يكون عليها الإنسان بعد موته، وعودته إلى أصله الذي عنه ظهر، هنالك يتحقّق كلّ إنسان من منزلته. ويكون نعيمه على قدر تلك المنزلة، أي على درجة قربه من الله. فمن تحقق بالوحدة الكاملة في حياته، وعرف سرّ هذه الوحدة كان له أعظم قسط من النعيم، ومن سترته الحُجُب عنها، فلم يدرك سوى جزء من أسرارها، كان نعيمه على قدر إدراكه [88].

ولابن عربي وجوه من الاستدلال على هذا التصور لا نزعم استقصاءها في هذا المجال، وإنّما نذكر نماذج منها تدل على طريقته في الاحتجاج التي لا تخرج في الأغلب الأعم عن توظيف النصوص الدينية القرآنية على وجه الخصوص خدمة لمقاصده، عبر آلية التأويل المستندة إلى وجوه لغوية هي في الغالب اشتقاقية تماثليّة لا يبصرها الناظر لأوّل وهلة، ممّا يدل على قدرة عجيبة عند الشيخ الأكبر على تطويع اللغة لخدمة التخريج الذي يريد، وما أشبه صنيعه هذا بما رواه عن أبي مدين شعيب (ت520هـ/1126م) في تعريف المريد بأنّه "من يجد في القرآن ما يريد" [89].

---

85) **فصوص الحكم**، ص114.

86) **عن تصور ابن عربي للجنة والنار، انظر :**

William Chittick, "Death and the world of imagination", in : *Muslim World*, vol. L XXVIII, n°3, January, 1988, pp.73-77.

وانظر أيضا : المعجم الصوفي، **مادة : الجنة، ص ص281-287. ومادة : النار، ص ص1088-1091.**

87) انظر : **المعجم الصوفي**، مادة : الرحمة، ص ص521-529.

88) أبو العلا عفيفي، **مقدّمة فصوص الحكم**، ص42.

89) **الفتوحات المكية**، ج5، ص179 (ط. دار الفكر).

كذلك كان ابن عربي دائم الاستدلال بالقرآن والحديث اللذين هما -باعترافه- المصدران الأوّلان لتفكيره. وربما لاحظ الناظر في نصوصه غلبة ظاهرة للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية، يؤوّلها بكامل الحرية، تعضيدا وتأييدا لتجاربه الروحية وأفكاره الوحدوية [90]، على أنّ تلك التأويلات الأكبريّة غالبا ما تقودها القراءة الحرفية للنصوص [91]. ولكنّ ضخامة العمل التأويلي تجعل ابن عربي من كبار المؤوّلين للقرآن، إن لم يكن أكبرهم.

فقد انطلق في سياق استدلاله على عموم الرحمة وشمولها وتأكيده المصير المشرق للإنسانية جمعاء، في نزعة تفاؤلية لا يسعُ أحدًا إنكارُها [92]، من أنّ في القرآن آيات كثيرة تدلّ على الوعد والوعيد على السواء، فقد وعد الله عباده المتقين بجنّة النعيم وتوعّد الكفار والفاسقين بعذاب جهنّم وبئس المصير. واستخلص من الموازنة بينهما أنّ إمكان وفاء الله بوعيده مساو تماما لإمكان وفائه بوعده. ولكنّه ذهب إلى أنّ الممكن الحصول هو الوفاء بالوعد دون الوعيد، لأنّه إذا تساوى ممكنان فلا بد لوقوع أحدهما من مرجّح، إذ الممكن وجوده وعدمه سواء، فإذا وجد فلا بد من وجود مرجّح لوجوده على عدم وجوده، وليس للوفاء بالوعيد مرجح إلاّ المعصية. ولكنّ الله قد أعلن أنه غفر لعباده جميع معاصيهم في قوله : ﴿ وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ ﴾ [93] وقوله : "يَا عِبَادِيَ الذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ. ﴿ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ [94]. وإذا زال المرجّح الوحيد لإمكان الوفاء بالوعيد، زال ذلك الإمكان نفسه. ولذلك قال : [من الطويل]

"فَلَمْ يَبْقَ إلاَّ صَادِقُ الوَعْدِ وَحْدَهُ ... وَمَا لِوَعِيدِ الحَقِّ عَيْنٌ تُعَايِنُ
وَإِنْ دَخَلُوا دَارَ الشَّقَاءِ فَإِنَّهُمْ ... عَلَى لَذَّةٍ فِيهَا نَعِيمٌ مُبَايِنُ
نَعِيمُ جِنَانِ الخُلدِ فَالأَمْرُ وَاحِدٌ ... وَبَيْنَهُمَا عِنْدَ التَّجَلِّي تَبَايُنُ
يُسَمَّى عَذَابًا مِنْ عُذُوبَةِ طَعْمِهِ ... وَذَاكَ لَهُ كَالقِشْرِ وَالقِشْرُ صَاينُ" [95]

وقياسا من ابن عربي لله على الإنسان، أو للغائب على الشاهد، يدعم رأيه في صدق الوعد لا صدق الوعيد بقوله : الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد.

---

90) R.W. Austin, *Bezeles of Wisdom*, New York, Panlist Press, 1980, p.22.

91) Claude Addas, *Ibn ^{c}Arabī et le voyage sans retour*, Paris, Seuil, 1996, p.102.

92) حلل بعض جوانب تلك النزعة التفاؤلية محمود قاسم في مقاله : من الموضوعات الأساسية في مذهب محيي الدين بن عربي، مجلة : **الثقافة** (الجزائر)، السنة 13، عدد 78، 1984، ص ص87-88.

93) الأحقاف 16/46.

94) الزمر 53/39.

95) **فصوص الحكم**، ص ص93-94. وانظر **المعجم الصوفي**، مادة : عذاب، ص786-788.

والحضرة الإلهيّة تطلب الثناء المحمود بالذات، فَيُثْنَى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز عن السيّئات ﴿ فلاَ تَحْسَبَنَّ اللهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ ﴾[96]. ولم يقل وعيده، بل قال : ﴿ وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ ﴾. مع أنّه توعّد على ذلك. فأثنى على إسماعيل بأنّه كان صادق الوعد[97]، وقد زال الإمكان في حقّ الحقّ لما فيه من طلب المرجح"[98].

ولا شكّ عند ابن عربي في أنّه سيكون في الدار الآخرة جنّة ونار، ولكن مآل الجميع فيهما إلى النعيم، وإن اختلف النعيمان نعيم دار الشقاء ونعيم دار السعادة، بحسب تجلّي الحقّ لأهل كلّ من الدارين. وللجنّة عنده مفهوم مخصوص يختلف عن الجنّة كما يتصوّرها المؤمنون العاديون، ذلك أنّه يأخذ كلمة الجنّة على أنها مشتقة من "جَنَّ" بمعنى سَتَرَ. فجنّة الحقّ في كل متعيّن من الموجودات هي الصورة التي تختفي فيها ذاته وتستتر، ولذلك قال : ﴿ وادْخُلِي جَنَّتِي ﴾[99] التي بها ستري، وليست جنّتي سواك، فأنت تسترني بذاتك، فلا أُعْرَفُ إلا بك، كما أنّك لا تكون إلاّ بي"[100]. وقد أمر الله كل نفس مطمئنّة - وهي النفس التي تعلم نسبتها إليه ونسبته إليها على وجه الحقيقة - أن تدخل جنّته، أي أمرها أن تعود إلى صورتها فتنظر فيها وتتأمّل ما فيها من الحقّ الذي تخفيه وتستره. فتتحقق أنّها الصورة التي تجلت فيها صفات الحق وأسماؤه، وهذا معنى الأثر المشهور : "من عرف نفسه عرف ربه". تلك هي الجنّة في عرف ابن عربي. إنّها السعادة العظمى التي يستشعرها الإنسان عندما ينزل إلى أعماق نفسه ويتأمل صورته فتنكشف له وحدة الحقّ والخلق، وهي إدراك القديم من خلال الحادث، والخالد الباقي من خلال المتغيّر الفاني، إنّها إدراك عظمة الوجود وجماله وكماله من خلال النظر إلى صورة المرآة، ولكنّها جنّة العارف لا جنّة المؤمن، لأنّ نعيمها عقليّ روحيّ صرف، راجع إلى معرفة العارف بمدى قربه من الحقّ، لا، بل إلى تحققه بالوحدة مع الحق[101].

أمّا النار فستكون بردا وسلاما على أهلها كنار إبراهيم الخليل، وسيكون عذابها عذوبة، وليس معنى ذلك أنّ الله خلق النار عبثا، فلا بد من العذاب ليتميّز الخبيث من الطيب. فالإنسان الكافر أو المشرك أو العاصي فيه بعض الخير، وهو السر الإلهي الناتج عن النفس الرحماني الذي هو أصل الوجود. لذلك سيكون هناك نوع من العذاب يخلّص الكافر والمشرك والفاسق من الشر المعجون بطينته

---

96) ابراهيم 47/14.

97) إشارة إلى الآية : ﴿ واذْكُرْ فِي الكِتَابِ إسمَاعِيلَ إنّهُ كان صَادِقَ الوَعْدِ﴾ (مريم 54/19).

98) **فصوص الحكم**، ص93-94.

99) الفجر 30/89.

100) **فصوص الحكم**، ص92.

101) عفيفي، التعليقات على **فصوص الحكم**، ص ص90-91.

الممزوج بروحه نتيجة التركيب. ولكنّ هذا العذاب موقوت بِمُدَد معينة بحسب مقدار الشر الذي خالط الروح. ثمّ يؤُول هؤلاء الكفار والمشركون إلى الخلود في النار، كما تشير إلى ذلك ظواهر النصوص القرآنية. وقد لاحظ وليام شتيك *William Chittick* أنّ قول ابن عربي بتوقيت العذاب في جهنّم - وهو من المواضيع المتواترة في مؤلفاته عموما- ودحضه القول بتأبيده، هو موقف جديد في التفكير الإسلامي. ولئن لم ينكر ابن عربي أنّ المجرمين سيكونون في النار أبدا بصريح النص القرآني ﴿ خَالِدِينَ فِيهَا ﴾[102]، فإنّه جَرْيًا على عادته في حسن استغلال حرفيّة اللغة، ينبّه على أنّ الضمير في "فيها" مؤنّث يعود على النار لا على العذاب، مؤكدا أنّه ليس في القرآن ولا في الحديث ما يشير إلى أنّ عذاب النار سيكون سَرْمَدًا على أهلها، بخلاف نعيم الجنّة الأبدي، وبما أنّ القرآن يقول إنّ عذاب جهنّم كان ﴿ جَزَاءً وِفَاقًا ﴾[103]، فهو موقوت محدود[104]. يتحوّل بعد ذلك إلى نوع من النعيم هو العذوبة، ويشرح ابن عربي ذلك بقوله : "ولهذا سمي عذابا ما يقع به الآلام بُشْرَى من الله لعباده أنّ الذين يتألّمون به لابدّ إذا شملتكم الرحمة أن تستعذبوه وأنتم في النار، كما يستعذب المقرور حرارة النار والمحرور برودة الزمهرير، ولهذا جمعت جهنّم النار والزمهرير لاختلاف المزاج، فما يقع به الألم لمزاج مخصوص يقع به النعيم في مزاج آخر يضاده، فلا تتعطل الحكمة. ويبقى الله على أهل جهنّم الزمهرير على المحرورين والنار على المقرورين فينعمون في جهنم، فهم على مزاج لو دخلوا به الجنة تعذّبوا بها لاعتدالها" [105]، فلاحِظْ اعتماده على التماثل الصوتي بين العذاب والعذوبة، حيث ينتهي عذاب أهل النار الخالدين فيها إلى الاستعذاب كما يلتذّ الأجرب بحكّ جلده. "ثم السر الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أنّ الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجودها إلاّ وجود الحقّ بصور أحوال ما عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها. فقد علمت من يلتذّ ومن يتألّم وما يَعْقُبُ كلّ حال من الأحوال، وبه سمّي عقوبة وعقابا، وهو سائغ في الخير والشرّ، غير أنّ العرف سماه في الخير ثوابا وفي الشرّ عقابا" [106].

وهكذا ينتهي ابن عربي إلى اعتبار الثواب والعقاب والخير والشرّ والنعيم والعذاب وكل الثنائيات المرتبطة بوجود العالم والإنسان وجهين لحقيقة وجودية واحدة، ويؤول أمر الوجود إلى الرحمة التي منها بدأ في النفَس الرحماني الذي به رحم الله أسماءه من بطونها فأظهر حقائقها، فما كانت الرحمة إلاّ له من حيث أسماؤه في البداية، والرحمة لا تكون إلا له في النهاية[107].

---

102) الأحزاب 65/33.

103) النبأ 23/78.

104) William Chittick, “Death and world of imagination, Ibn ᶜArabī’s escatology”, p.77.

105) **الفتوحات المكية**، ج3، ص372، (ط. دار الفكر).

106) **فصوص الحكم**، ص96.

107) نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، ص407.

تلك بعض ملامح اشتغال آلية التأويل في خطاب ابن عربي وبعض النتائج التي أفضت إليها وقد خصّصناها بفضل بيانٍ، لأنّها دِعامةُ تأصيل مذهبه في الدّيانة، أمّا المسالك الأخرى فلا تعدو أن تكون معاضِدة مساعدة على حسن تقبّله، ومنها :

2.2. التوقف

من مسالك التأصيل عند ابن عربي إقناع المنكر بالابتعاد عن الإنكار واتخاذ موقف التوقف. ذلك أنّ "علم الأحوال" [108] لا سبيل إليه إلاّ بالذوق، إذ لا يقدر عاقل على أن يحدّ تلك الأحوال، ولا يمكنه أن يقيم الدّليل على معرفتها، لأنها معرفة ذوقية، بمعنى أنّها معرفة ذاتيّة لا تعرف إلاّ بالتجربة، كالعلم بحلاوة العسل ولذّة الجماع والعشق والوجد والشّوق [109]. فهي تجربة قائمة على المراس والمعاناة، ومن لم يخض غمارها استحال عليه إدراكها، وكذلك "علوم الأسرار" [110]، وهي علوم فوق طور العقل، وهي "علم نفث روح القدس في الرّوع يختصّ به النبيّ والوليّ" [111].

فما هو الموقف المناسب من مثل هذه العلوم حسب رأي ابن عربي؟

إنّ الموقف الحصيف اللبيب العاقل الناصح لنفسه - في رأي الشيخ الأكبر- هو أن لا يبادر الناظر فيها إلى إنكارها والإعراض عنها واطّراحها، ولكن يقف منها موقف التّجويز، بمعنى جواز أن تكون صادقة أو كاذبة، وكذلك موقف العاقل إذا أتاه بهذه العلوم غير المعصوم، وإن كان صادقا في ما أخبر، كما لا يلزم هذا السامع تصديقه، كذلك لا يلزم تكذيبه، فالموقف السّليم "الموضوعي" هو التوقف، بمعنى عدم الميل لا إلى الإنكار ولا إلى التسليم، وإنّما هو تجويز كلا الاحتمالين، ولكنّنا سنرى ابن عربي يوجّه القارئ إلى الاحتمال الثاني، ويقوّيه بوجوه من الحجاج منها أنّ احتمال التصديق لا يضرّه، لأنّه أتى في خبره بما لا تحيله العقول، بل تجوّزه، وهذا يدعم فرضيّة القبول، ثمّ إنّه "أتى بما لا يهدّ ركنا من أركان الشريعة، ولا يبطل أصلا من أصولها" [112].

وهكذا جعل "علوم الأحوال" و"علوم الأسرار" بين تجويز العقل وسكوت الشّرع، وهذا كاف في الامتناع عن ردّها وإنكارها ورفضها واطّراحها، ويبقى خيار القبول والإنكار رهين حالة المخبر به، أمّا المعيار

---

108) **الفتوحات المكيّة**، ج1، ص163.

109) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

110) المصدر نفسه، ج1، 164.

111) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

112) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

الوحيد للقبول والرّفض فهو قانون الجرح والتعديل، فإن توفّر في المخبر شرط العدالـة - وهو الحاصل في شأن ابن عربي - كان قبول قوله لا يضرّ، ومثلما تُقبل شهادة العدل ويُحكمُ بها في الأموال والدّماء، كذلك تُقبل الأقوال التي يخبر بها الصّوفيّ عن أحواله وعلوم أسراره التي تلقاها بالنّفث في الروع.

3.2. الدعوة إلى تفريغ المحلّ

من مسالك ابن عربي في التأصيل شعار الصوفيّة الأثير لديهم "اعتقد ولا تنتقد" (113) بمعنى ضرورة تحسين الظنّ بالصوفيّ. ذلك أنّ من أقوى الاتهامات التي توجّه إلى النّتاج الفكري للمتصوّفة أنّ فيه التقاء بكثير من أفكار الفلاسفة وهو مطعن في زعمهم بأنّها ثمرة علم لدنيّ مقذوف في الصدر إلهاما، وعندئذ تُنزع عنها أصالتها وتُجرّد من طرافتها، فلا تعدو أن تكون اقتباسا ونقلا واستنساخا، عن سماع من الفيلسوف أو مطالعة في كتبه، وقد يكون هذا الفيلسوف لا دين له، وهذا مطعن آخر، إذ كيف يأخذ المتوغّل في الدّيانة علمه عمّن لا دين له؟ ولذلك كان ردّ ابن عربي عن هذا الاتّهام شديدا قاسيا عنيفا بما نسبه إلى المعترض من صفات الكذب والجهل والبهتان ونقص العقل والدّين وفساد النّظر. فكيف برّر هذه النّعوت الشائنة؟

أمّا الكذب فمردّه إلى أنّ هذا المعترض الذي زعم أنّ الصوفيّ سمع الفكرة من الفيلسوف أو طالعها في كتبه، ليس له دليل على أنّه شاهد ذلك منه. والحقّ أنّ هذا الادّعاء من ابن عربي محض تحكّم، لأنّ البرهان على الأخذ من الفيلسوف ليس مشاهدة السّماع منه، بل هو المأخوذ نفسه، فإذا كان مطابقا لقول الفيلسوف لفظا ومعنى، فهذا كاف للدّلالة على الأخذ والاقتباس، وإن لم يُشاهد ذلك منه. وأمّا الجهل فلأنّ المعترض لا يفرّق بين الحقّ في تلك المسألة والباطل، لأنّ الفيلسوف وإن كان لا دين له، فلا يدلّ كونه لا دين له على أنّ كلّ ما عنده باطل، على أنّه لا يخفى علينا أنّ هذا الاحتجاج ينقض ما سبق من القول بأنْ لا حجّة على أخذ الصوفيّ من الفيلسوف إلاّ المشاهدة، إذ فيه إقرار ضمنيّ بأنّ في فكر الفلاسفة ما هو جدير بالاقتباس منه والاستفادة، إذ ليس باطلا كلّه.

ولو قرأنا هذا النصّ قراءة تتوسّل بالتحليل النفسي لوجدنا في الردّ العنيف دلالة على الدّفاع اللاواعي عن النفس، فالإنتاج الفكري للمتصوّف يُراد إظهاره على أنّه من قبيل الإلهام، فيتكشّف عن أنّ كثيرا من عناصره هي وليدة الثّقافة الفلسفيّة السّائدة، فيكون الردّ المُخرج من العقل والدّين والأخلاق محاولة لإبطال هذه الفكرة من أصلها واجتثاثها من عرقها لخطرها الشديد على مشروعيّة المعرفة

---

113) انظـــر إذا شئت بعض التفصيـل كتابنا : **إسلام المتصوّفة**، بيروت، دار الطليعة، 2007، ص ص135-138.

الصوفيّة نفسها. ولذلك يرجع ابن عربي دائما إلى مخاطبة القلب والوجدان والتماس مواطن الإحساس الشّعوري فيه، وذلك بالدعوة إلى اعتبار المسألة التي يأتي بها الصوفيّ كما لو أنّها رؤيا رآها في المنام. فهل سينظر إليها في حرفيّتها أم إنّه سيقرؤها قراءة رمزيّة تُطلب معانيها وراء صورها ورموزها؟ وذلك هو تعبير الرؤيا، ومن ثمّ يدعو الشيخ الأكبر قارئه إلى أن يتعامل مع المسألة التي يأتي بها الصوفيّ على هذا المنوال بقوله : "وكذلك خُذ ما أتاك به هذا الصوفيّ واهتد على نفسك قليلا، وفرّغ لما أتاك به محلّك، حتى يبرز لك معناها أحسن من أن تقول يوم القيامـة ﴿ بَلْ كُنّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذا بَلْ كُنّا ظَالِمينَ﴾" [114].

هنا يمتزج التلطّف بالتحذير والترهيب من الإنكار ووصمه بالظّلم، فيكون الاعتراض على أقوال المتصوّفة والإنكار عليهم من عظيم الذنوب التي يُعاقب عليها يوم القيامة. والحقّ أنّه جيء بالآية مقتطعة من سياقها لتسديد ما هو بصدده من الإقناع بوجاهة المسائل الصوفيّة وضرورة تقبّلها كما هي ومحاولة تفهمها بتفريغ المحلّ لها.

4.2. التبشيـر

في سياق بيان منزلة "علم الأحوال" وأنّه متوسّط بين "علم الأسرار" و"علم العقول"، وأقرب إلى علم الأسرار ولا تتوصّل العقول إليه إلاّ بإخبار مَنْ عَلِمهُ أو شَاهَدَهُ، يرغّب ابن عربي في قبوله والتسليم به ويحسّنه بقوله "لتعلم أنّه إذا حسُن عندك وقبلت وآمنت به فأبشر إنّك على كشف منه ضرورة، وأنت لا تدري، لا سبيل إلاّ هذا" [115].

فبمجرّد أن تعطّل لديك ملكة النّقد والاعتراض، وتدخل مجال التسليم والقبول والانقياد والإيمان والاعتقاد، تصبح مشاركا لصاحب هذا العلم اللّدني في الصّفة التي امتاز بها، وهي الكشف والإلهام. ولكنّ الفرق بين العالم اللّدني والمتلقي عنه أنّ الأوّل يعلم أنّه مُكاشَفٌ، أمّا الثاني فلا يعلم أنّه مكاشف مثله. والحجّة التي يعتمد عليها ابن عربي للاستدلال عل ذلك هي حجّة نفسيّة مدارها على أنّه "لا يثلج الصدر إلاّ بما يقطع بصحّته"، فالنفس لا تطمئن إلاّ بما هو صحيح قطعيّ "وليس للعقل هنا مدخل، لأنّه ليس من درْكه" [116].

ولكنّ هذا الاحتكام إلى اطمئنان النّفس وإخراج العقل من هذا النّطاق ليس من قويّ الاحتجاج، ذلك أنّ أهل الملل والنِّحل من مختلف العقائد والأديان مطمئنّون إلى عقائدهم مؤمنون بها إيمانا راسخا. فهل معنى ذلك أنّ عقائدهم مقطوع بصحّتها؟

---

114) **الفتوحات المكّية**، ج1، ص166.

115) المصدر نفسه، ج1، ص167.

116) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

الخاتمــة :

لقد استبان لنا بعد هذا التحليل أنّ الخطاب الصوفيّ عند ابن عربي لم يكن يستهدف التغميض والتعمية كما خُيّل إلى بعض الدّارسين[117]، بل إنّ كثرة الصور التمثيليّة ووسائل الشرح والإيضاح وتواترها في خطابه تكشف عن أنّ مقصد الخطاب هو تبليغ ألطف معاني وحدة الوجود بمختلف مكوّناتها وتوابعها ولوازمها إلى المتلقي، وأنّ صعوبة الفهم وغموض المعنى ليس مرجعه إلى تعمّد اللّبس، وإنّما مرجعه إلى عجز اللّغة الطبيعيّة التي وُضعت في الأصل للمُتعارف وأكثره من المحسوسات عن الإبانة عن لطائف من المعاني هي أبعد ما تكون عن المحسوس، ولذلك بذل الشيّخ الأكبر جهدا كبيرا ابتغاء تقريب معاني مذهبه إلى الأذهان بضرب الأمثلة، وتنويع الصّور، مع التنبيه إلى أنّها مجرّد وسائل للتقريب والتحذير من فهمها على ظواهرها، ممّا يُبطل كلّ مقصد للتلبيس على النّاس، وهو مقصد – إن صحّ - غريب، لأنّ المؤلف إنّما يكتب للمتلقي يروم إفادته فكيف تتحقق الإفادة مع نيّة التعمية ؟ فلو لم تكن غايته التواصل مع المتقبّل وإفهامه لكان خطابه عبثا.

أمّا مسالك التأصيل التي ذكرنا بعضها فهي تكشف لنا عن مقصد كلّي من مقاصد ابن عربي وهو إرادة غرس مذهبه العقائديّ في صميم الإسلام، فلذلك طغت آليّة التأويل على غيرها من مسالك التأصيل، ولم تكن المسالك الأخرى من توقف وتجويز وترغيب وترهيب وتبشير سوى روافد مساعدة على تقبّل العقيدة وتلقي المذهب. ولم يعدُ التأويل أن يكون تضمينا لمعان ورؤى ومواقف ولطائف وإشارات ورقائق هي من مكوّنات وحدة الوجود ولوازمها، أُريد صرف معنى النصّ القرآنيّ إليها وحمله على أن ينطق بها، فهو في نظرنا نوع من الاحتماء بالقرآن اعتضادا به واستنادا إليه تأصيلا للمذهب في الدّيانة وإسباغا للمشروعيّة عليه وإخراجه في لبوس إسلاميّ، بل قرآنيّ يتّقي به طعن المنكرين وتشنيع المتفقهين من أهل الظاهر و"علماء الرّسوم".

أمّا ميزة هذا التأويل الذي هو في الحقيقة تضمين وتحميل، فهي تحرّره من قيود الشّرح وضوابط التفسير، فلا مراعاة فيه لقرينة لغويّة، ولا لسياق مخصوص، ولا لمقام معلوم، وإنّما هو انتقال من اللفظ إلى المعنى ومن الظّاهر إلى الباطن، من دون قرينة تكون جسرا للعبور من ظاهر اللفظ إلى باطن المعنى. ومن ثمّ انفتح الباب على مصراعيه لتعدّد المعاني وتكاثر الإشارات وتنوّع اللّطائف، بحيث تتّسع الآية الواحدة لما لا يُحصى من المعاني المختلفة.

ولكن ما الذي سوّغ لابن عربي تضمين العبارة القرآنيّة ما شاء من المعاني ؟

---

117) انظر مثلا : أبو العلا عفيفي، مقدمة **فصوص الحكم لابن عربي**، ص 15.

الجواب بسيط وجاهز، إنّه الكشف والإلهام والإلقاء في الروع، إنّه العلم اللدنيّ والكشف الربّانيّ، "علم الأذواق" لا "علم الأوراق". فلذلك كان ابن عربي يأخذ من النصّ القرآنيّ ما يريد على النحو الذي يريد، وهذا ما رواه عن أبي مدين شعيب أحد كبار شيوخ التصوّف في المغرب الإسلامي، إذ يقول : "المُريد من يجد في القرآن ما يريد" [118].

إنّ الآليّة الذهنيّة التي يعتمدها ابن عربي في تأصيل مذهبه في الخطاب القرآني هي آليّة المماثلة بين معان جاهزة لديه هي قوام مذهبه والمعنى الظّاهر في النصّ. وهي مماثلة قوامها أنّ النّظير يُذكر بالنّظير. فلا تقرأ له موضوعا من الموضوعات من غير أن تجد فيه استنادا إلى آية من الآيات سواء أكانت لها علاقة بموضوعه أم لم تكن، ولن تجد من فلاسفة الإسلام ولا متصوّفيهم من وُهب موهبته في توجيه النّصوص الوجهة التي يريد.

والعجب أنّه رغم ذلك كلّه يُنكر التأويل وينفي وقوع المجاز في القرآن حيث يقول : "فإنّنا ننفي أن يكون في القرآن مجاز" [119]. ولكنّ هذا الإنكار نظريّ محض، لأنّه يُعدّ من كبار المؤوّلة وأشدّهم إيغالا في التأويل وذهابا به إلى أقصى غاياته وأبعد احتمالاته.

محمّد بن الطيّب

المصادر والمراجع[*]

المصادر

ابن خلدون، **المقدّمة**، تونس، الدار التونسية للنشر، 1993.

العجلوني، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، ط.3، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1351هـ.

ابن عربي، **الفتوحات المكية**، بيروت، دار الفكر، 1994.

نفسه الفتوحات المكية، تحقيق : عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1985-1990.

نفسه، **إنشاء الدوائر**، تحقيق : هـ.س. نيبرغ، ليدن- بريل، 1919.

نفسه، كتاب المسائل، ضمن : **رسائل ابن عربي**، بيروت، 1997.

نفسه، كتاب الأحدية، ضمن : **رسائل ابن عربي**.

نفسه، **فصوص الحكم**، تحقيق : أبو العلا عفيفي، ط.2، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980.

---

118) المصدر نفسه، ج5، ص179.

119) المصدر نفسه، ج1، ص580.

*) مرتبة ترتيبا ألفبائيا دون اعتبار "ابن" أو "أبو" أو "الـ" التعريف.

المراجع

بن الطيّب (محمد)، **وحدة الوجود في التصوّف الإسلامي في ضوء وحدة التصوّف وتاريخيّته**، بيروت، دار الطّليعة، 2008.

نفسه، **إسلام المتصوّفة**، بيروت، دار الطّليعة،2007.

عفيفي (أبو العلا)، **مقدمة فصوص الحكم لابن عربي**، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980.

نفسه، "الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي"، ضمن : **الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده**، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للتأليف والنشر، 1969

مفتاح (عبد الباقي)، **المفاتيح الوجوديّة والقرآنيّة لكتاب فصوص الحكم لابن عربي**، بيروت، دار البراق،2004.

الحكيم (سعاد)، **المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة**، ط.1، بيروت، دندرة للطباعة والنّشر، 1981.

أبو زيد (نصر حامد)، **فلسفة التأويل : دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي،1990.

نفسه، "اللغة، الوجود، القرآن : دراسة في الفكر الصوفي"، مجلة **الكرمل**، عدد62، شتاء 2000، ص ص163-164.

يحيى (عثمان)، "نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي"، ضمن : **الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي**..

قاسم (محمود)، من الموضوعات الأساسية في مذهب محيي الدين بن عربي، مجلة : **الثقافة** (الجزائر)، السنة 13، عدد 78، 1984.

Addas (Claude), *Ibn ᶜArabī ou la quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1939 -*Ibnᶜ Arabī et le voyage sans retour*, Paris, Seuil, 1996.

Ansari (Abdul Haq), "Ibn ᶜArabī :The doctrine of wahdat al – wujūd", in : *Islamic Studies*, vol XXIV, n°1 spring, 1985, p154.

Austin (R.W.), *Bezeles of Wisdom*, New York, Panlist Press, 1980.

Chittick (William), "Death and the world of imagination", in : *Muslim World*, vol. L XXVIII, n°3, January, 1988, pp.73-77.

Chodkiewicz (Michel), *Un océan sans rivage : Ibn Arabi : le livre et la loi*, Paris, éd. du Seuil, 1992.

De Bearcueil (Serge De Laugier), « La mystique musulmane », in : *Aspects de la foi de l'Islam*, Bruxelles, publications des facultés universitaires Saint-Louis 1985.

Fenton Paul et Gloton Morice ,Introduction de Ibn ᶜArabī, *La production des cercles*, Tunis,Cérès Editions,1996.

Izutsu (Toshihiko) *Unicité de l'existence et création pérpétuele en ,nystique islamique*,Traduit de l'anglais par Marie-CharlotteGrandry, Paris, Les deux océans,1980.

Schaya (Lèo), *La doctrine soufique de l' unité*,Paris,1962

حوليات الجامعة التونسية – عدد 2009/54 ص ص 213 – 227

لمحات عن أوضاع يهود الجزائر

في العهد العثماني

بقلم : **محمد دادة**
جامعة الجزائر

حرص أغلب الكتاب اليهود على المبالغة في تصوير ألوان الاضطهاد التي تعرض لها اليهود في الجزائر خلال العهد العثماني، متناسين عن عمد ذلك الرخاء الذي شهده عدد منهم في مختلف النواحي، ومتجاهلين عن قصد أن الجزائر كانت من أهم المناطق التي آوت اليهود الفارين من وجه الاضطهاد المسيحي في أوربا، يشهد على ذلك ازدياد عددهم باطراد، والذي ما كان ليزداد لولا شعورهم بالأمن.

وقبل أن نتناول جوانب هذا الموضوع يجدر الإشارة إلى أن اليهود لم يشكلوا وحدة عنصرية عرقية، بل كانوا جماعات ترتبط بالدين والتقاليد والعادات، فالموجات المتتالية التي جاءت من أنحاء حوض البحر المتوسط ومن ورائه قد طمست كل الميزات العرقية الواضحة في المنطقة، فبالإضافة إلى العنصر السامي القديم الذي جاء مع الفينيقيين منذ تأسيس قرطاج ثم بعد تهديم القدس في عهد "تيتُوس" كان هناك عدد لا بأس به من البربر الذين اعتنقوا اليهودية، وقدمت من شبه جزيرة إيبيريا موجة أخرى ابتداء من العصور الحديثة. وقد لجأ اليهود إلى الجزائر هربا من الاضطهاد الديني الذي كانوا يلاقونه في تلك البلاد، كما قدم إلى المنطقة مستوطنون يهود من بعض المدن الأوروبية منذ بداية القرن 18، ولاسيما من لڤرنة (ايطاليا)، بحثا عن الثروة والاستغلال التجاري.

ومنذ ذلك الوقت بدأ يظهر فرق واضح بين اليهود المحليين (القدامى والوافدين من الأندلس)، الذين كانوا على صلات عادية مع المسلمين، واليهود القرانة، الذين أفادوا، بصفتهم أجانب، من نظام الامتيازات. ومن حماية الحكام الأتراك، ومن ثم بدؤوا يسيطرون على الطائفة اليهودية المحلية وعلى اقتصاد الجزائر وسياستها.

وقد سمحت طبيعة الحكم العثماني في الجزائر خلال هذه الفترة لليهود القرانة بتدعيم مراكزهم في البلاد، إذ أدى تردي الوضع الاقتصادي في الإيالة إلى نقص عدد المتطوعين في الوجق الجزائري، فعمد حكام الأقاليم العثمانية إلى إرسال الأشقياء والمساجين وقطّاع الطرق وحثالة المجتمعات[1]، ومن هؤلاء كان حكام الجزائر، الذين كانوا غير قادرين على تسيير أعمال الدولة لأن أكثرهم توصل إلى منصبه بفضل تمرد الانكشارية المطالبة بزيادة الأجور، بعد أن كان هؤلاء الحكام يباشرون مهنا تعد بسيطة لا علاقة لها بشؤون الحكم، مثل مهنة الفحامين أو الاسكافيين أو الكناسين وأصدق مثال على ذلك : الداي مصطفى، الذي قيل بأنه كان كناسا ورفعه اليهود إلى مرتبة الداي[2] وكذلك الداي علي الغسال، الذي كان يغسل الأموات قبل سنة 1808[3].

وعلى هذا الأساس، يمكن القول منذ البداية، أن فساد الحكم العثماني في الجزائر، هو الذي يسر لليهود القرانة السيطرة بنسبة هامّة على سياسة الجزائر واقتصادها.

التنظيم الطائفي والحياة الدينية

في الواقع ثمة حقيقة يصح أن نبدأ بها، وهي أن النظام العثماني في الجزائر ترك لليهود حرية تنظيم أمورهم وعلاقاتهم الداخلية حسب شعائرهم الخاصة وعباداتهم المرعية.

نظر العثمانيون إلى اليهود في الجزائر بوصفهم جماعة متميزة لها ديانتها وعقائدها الخاصة، فوجب عليهم إذن، في ظل التسامح، أن يمنحوهم حرية العبادة والإقامة والسفر والتعليم، وأن يحافظوا على حياتهم وأملاكهم، وألا يتدخلوا في شؤونهم الداخلية التي عهد بإدارتها إلى الرؤساء الدينيين، ومقابل تلك الحماية التي كانوا يتمتعون بها فرضت عليهم ضريبة معينة هي (الجزية).

وفي هذا الصدد يقول القنصل الأمريكي (وليام شالر) في مذكراته، فهم "يتمتعون بحرية تامة في ممارسة عقائدهم الدينية، وهم يخضعون لقوانينهم الدينية في الأحوال الشخصية (...) وبوصفهم رعايا جزائريين يتمتعون بحرية التنقل

1) Plantet, E., Correspondance des Deys d'Alger avec la Cour de France, t.I,Bou Slama, Tunis, 1981, P.XVI.

وكذلك فارس، محمد خير، تاريخ الجزائر الحديث من الفتح العثماني إلى الاحتلال الفرنسي، مطابع ألف باء-الأديب، دمشق 1969 ص. 70-82 و 81-87.

2) Esquer, G., La Prise d'Alger 1830, La Rosse, Paris 1929, P.20.

3) Grammont, H.D. de Histoire d'Alger sous la domination turque (1515-1830), E. Leroux, Paris 1887, PP.369-370.

والاقامة حيث يرغبون، وبممارسة المهنة التي يرونها في حدود القانون في جميع أنحاء المملكة، واليهود غير قابلين للاسترقاق"[4].

كان يتولى إدارة أمور اليهود رئيس من أبناء الطائفة يعينه الحاكم[5] يدعى المقدم أو الشيخ[6] فهو الذي يمثل رعيته في كافة أمورها أمام السلطات العثمانية، ويطلع الوزراء على جميع مقررات الطائفة، ويقوم بتنفيذ أوامر الداي ونزواته الشخصية، فهو المسؤول المباشر عن دفع الضرائب تجاه الإدارة العثمانية، التي كانت تنظر إلى اليهود كوحدة دافعة للضرائب[7].

وبجانب رئيس الطائفة، مجلس للطائفة اليهودية (TOBE-HAIR) يتألف من أربعة أشخاص، غالبا ما كان يختارهم المقدم. وقد اختصّ هذا المجلس بإدارة شؤون الطائفة، وبالناحية المالية خصوصا، إضافة إلى ذلك كان المجلس يقدم خدماته في كلّ ما يخصّ الضرائب والمساهمات.

كانت إلى جانب المجلس، وظائف أخرى اشتملت عليها المؤسسة الطائفية مثل وظيفة الكزبار (Guizbar) والكاباي (GABAI) والشابر (CHABER). فالكزبار، هو الموظف الذي اختص بتنظيم المعابد ومراقبتها، كما اختصّ كذلك بتوزيع الصدقات. أما الكاباي والشابر، فقد اختصا بدفن الموتى، وإلى ذلك اختصّ الأخير بمراسم الزواج[8].

وقد كفل النظام الملي المحافظة على حياة اليهود الدينية، ومن الجدير بالتنويه أن المصادر الأروبية في معظمها تجمع على أنه لم تكن هناك قيود على إقامة دور عبادة في الأحياء اليهودية، يقول (روزي) بهذا الصدد، أن اليهود كانوا أحرارا في بناء الكنس والأروقة التي كانت تستخدم غرفا للتعليم الديني[9].

ويلاحظ أن أغلب اليهود في الجزائر عاشوا تحت تأثير التقاليد الدينية المستمدة من تعاليم التلمود، وتعلموا مبادئ الديانة مشافهة عن طريق الحاخامية، والجدير بالذكر أن اليهود القرانة، أواليهود الأحرار كما كانوا يسمونهم والذين

---

4) شالر، وليام، مذكرات وليام شالر قنصل أمريكا في الجزائر (1816-1824)، تعريب وتعليق وتقديم اسماعيل العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص.89.

5) المصدر نفسه، ص. (89).

6) يقول هايدو أن رئيس الطائفة اليهودية في الجزائر كان يعرف باسم قسيس، إلا أن الاسم كان يدل على رئيس الطائفة المسيحية راجع :

Haedo, F.D. De, "Topographie et histoire générale d'Alger", in Revue Africaine, 1870, P.91.

7) Trapani, D., Alger telle qu'elle est ou tableau statistique, moral et Politique de cette régence, Paris 1830, P.21.

8) لمزيد من المعلومات حول التنظيم الطائفي راجع :

Cahen, A., Les Juifs dans l'Afrique septentrionale, L. Arnolet, Constantine, 1867, PP. 75-88.

9) Rozet, M.P., Voyage dans la regence d'Alger, A. Bertrand, Paris 1833, t. III, P.83.

كانوا لا يخضعون للمؤسسة الطائفية، غالبا ما نجدهم يتضايقون من اليهود الأهالي في الكنيس عندما كانوا يشاهدونهم يمارسون طقوسهم الدينية[10].

وكانت الصلوات تقام بالعبرية التي كانت مجرد لغة دينية لا غير، وكان معظم اليهود يجهلون معانيها[11]، ومن الخطأ كما يقرر (وليام شالر) أنهم كانوا يتكلمون اللغة العبرية، ولكنهم استخدموا لغة عربية متميزة قليلا من لغة العرب، وممتزجة بكلمات عبرية وتركية وإفرنجية[12].

وكان اليهود في الجزائر على مذهبين، فالتلموديون الذين كانوا منقسمين إلى سكليين وكبوسيين يمسونهم الأجانب (Fostareros) أوالعجم، والآخرون أي الأهالي ويدعون توشاييم (Residents) أي المقيمين، والمذهب كان مذهب السفارديم وبعض القرائين. أما الاشكنازيم الذين ينحدرون من أصل ألماني، فلم يكن لهم وجود في الجزائر.

ويلاحظ أن كثيرا من اليهود الذين يشعرون أن أجلهم قد اقترب يسلمون كلّ ممتلكاتهم لورثتهم ولا يبقون لأنفسهم إلا ما يسمح لهم بسد الرمق في القدس التي يقصدونها ليلفظوا هناك أنفاسهم الأخيرة، ولقد شاهد (وليام شالر) في سنة 1816 عددا منهم وهم يبحرون في آخر حج لهم على متن سفينة استؤجرت خصيصا لنقلهم إلى شواطئ سورية[13]. إلا أن هذا السفر الذي كان يقدم عليه اليهود خلال هذه الفترة، كان يعد مخاطرة كبيرة، لذلك كانت قلة منهم تصل إلى فلسطين[14]. ومما لا شك فيه أن ارتباط اليهود بتراثهم الديني هو الذي كان يربطهم بفلسطين لما كانت تحمله من ذكريات مقدسة، وهو الذي دفعهم إلى المجيء إليها لأسباب دينية لا غير.

الوضع التعليمي

تشهد كتب الأوروبيين الذين زاروا الجزائر خلال هذه الفترة. أن التعليم اليهودي، كان منتشرا في أنحاء البلاد، وأن كل يهودي حسب قول (كوهين) كان يعرف القراءة والكتابة [15].

---

10) Pananti, F., Relation d'un jour à Alger contenant des observations sur l'état actuel de cette régence, trad. De. L'anglais par Blanquiére, Le Normont, Paris 1820, P.228.

11) Rozet, Op. Cit., t. II, P.241.

12) Martin, C., Les Israélites algériens de 1830 à 1902, Herakles, Paris 1936, P.36

13) شالر، وليام : المصدر السابق ص. (92).

14) Mainz, E., "Les Juifs d'Alger sous la domination turque", in Journal Asiatique,TCCXL,1952, P.217.

15) Cohen, M., Le Parler arabe des juifs d'Alger, Champion, Paris 1912, P.14.

والدولة العثمانية، كما هو معروف، لم تتدخل في شؤون التعليم وعدته من جملة الأمور المرتبطة بالطوائف الدينية، فخولت الجماعات اليهودية المنتشرة في أنحاء البلاد حق تأسيس المدارس الخاصة بها وإدارتها، وغالبا ما تكون غرفا ملحقة بالكنيس.

ومهما يكن من أمر، فإن الطائفة اليهودية كانت ترمي إلى أن يكون تعليم أبنائها تحت اشرافها حتى توجههم الوجهة التي تريدها، وحتى يشبوا على ولائهم لدينهم وطائفتهم. وفي هذا المجال عنيت بالتعليم الديني وببث المفاهيم الدينية فيهم، كما اهتمت كذلك بمبادئ الحساب لأن التجارة والحرف تقضي بمعرفة ذلك. ولذلك ظلّ التعليم اليهودي تعليما دينيا بحتا، يبدأ في المنزل على يد الآباء الذين كانوا يسهرون على تربية أطفالهم، فلا يدخل الطفل إلى المدرسة ليتعلم القراءة والكتابة إلاّ وتكون القيم الخلقية والاجتماعية قد ترسخت فيه. أما التعليم في المدارس، فكان يشرف عليه رجال الدين. غير أن طرق التدريس ظلت كالسابق تقليدية لا تعتمد على أية وسيلة تربوية، وكان يغلب عليه الحفظ والاستذكار.

هذا وقد كان التعليم اليهودي الذي أشرفت عليه الطائفة يشمل حسب (كلانسوال) ثلاث مراحل[16] :

1- المرحلة الأولى : وفيها يدخل التلميذ الذي تتراوح سنه ما بين الرابعة والثامنة إلى المدرسة، ويتعلم القراءة تحت إشراف رجال الدين.
2- المرحلة الثانية : وفيها يدرس الطلاب تاريخ العهد القديم (التوراة).
3- المرحلة الثالثة : وفيها يتلقى الطلاب مبادئ الكتابة والحساب.

أما التعليم في هذه المدارس الدينية، فكان يتم باللغة العبرية، ويذكر (هايدو) أن التلاميذ تعلموا كذلك اللغة العربية التي كانوا يكتبونها بأحرف عبرية [17].

وإذا كان الفقراء يكتفون بهذه المراحل من التعليم، فإن الأغنياء يواصلون تعلمهم فغالبا ما كانت الأسر الغنية تبعث أولادها إلى أوروبا، وخصوصا إلى إيطاليا، ليتلقوا مبادئ التجارة ويتعلموا اللغات[18].

الأحوال الاجتماعية

يمكن تقسيم اليهود إلى ثلاث شرائح رئيسية :

1- شريحة غنية وتضم التجار الكبار والصرافين.
2- شريحة متوسطة وتضم التجار الصغار وبائعي المفرق.
3- شريحة فقيرة وتضم الحرفيين والباعة الجوالين.

---

16) Clausolles, M.P. L'Algérie pittoresque ou Histoire de la régence d'Alger, Paris 1843, P.96.

17) Haedo, Op. Cit., P.91.

18) Rozet, Op. Cit., t. II, P.253.

وقد عاش اليهود في حرية، وفي كلّ مكان عوملوا بصفة طبيعيّة من قبل سائر سكان الجزائر سواء أكانوا يعيشون في أحيائهم أم في بقية أجزاء البلاد. غير أن اليهود تعرضوا مثل العرب لاضطهاد الأتراك العثمانيين. ولا ينكر أن هذا الاضطهاد احتدّ في بعض الفترات، ولكن يجب ألا يفهم من ذلك، أن اضطهاد اليهود هذا كان لمجرد أنهم يدينون باليهودية. وفي الحقيقة أن النظام العثماني لم تكن له قوانين مضبوطة ومدونة تحدد ما لقيصر وما للرعية للرعية، لهذا ساد الظلم وخيّم الباطل، وقلّت ثقة السكان في الحكام. ولكن، ومهما كانت تصرفات الأتراك العثمانيين الشديدة تجاه اليهود، فإنها لم تصل إلى حدّ التعدي على معتقداتهم الدينية كما حدث لهم في أوروبا، بل نجدهم يتمتعون في الجزائر زمن العثمانيين بحرية العبادة والإقامة، وإلى جانب ذلك عوملوا بإحسان بالقياس للأمم الأخرى.

وعلى هذا الأساس، فإن سوء معاملة المسلمين لليهود لا يرجع إلى عقيدتهم وإنما يرجع بالدرجة الأولى إلى سلوكهم وأخلاقهم وتصرفاتهم تجاههم. وليس هناك دليل واحد على أن المسلمين أساؤوا معاملة اليهود لمجرد أنهم يهود. فالمسألة سياسية بالدرجة الأولى.

وعلى أية حال، فالعلاقة بين اليهود والمسلمين كانت حسنة نسبيّا طوال هذه الفترة ما عدا فترات محدودة لقي فيها اليهود بعض المضايقات، وخصوصا في أواخر العهد العثماني، بسبب الظروف الصعبة التي مرّت بها البلاد، وفيما يخصّ هذه الفترة بالذات، فإن الجزائر قد تعرضت لمجاعات وأوبئة، وكان طبيعيا أن يستغل اليهود هذه الظروف ليزيدوا في الأسعار، الأمر الذي أدى إلى نقمة المسلمين عليهم.

النشاط الاقتصادي

نتج عن وجود العنصر اليهودي النشيط في البلاد الجزائرية خلال هذه الفترة من العهد العثماني، نشاط اقتصادي غير معهود، برز في مختلف المجالات الاقتصادية من صناعة وتجارة وخدمات أخرى. ولا نبالغ إذا قلنا إن اليهود أثروا تأثيرا بليغا في الحياة الاقتصادية، وذلك اعتمادا على القاعدة الوثائقية لهذه الفترة التي توضح بشكل جلي تفوقهم الكبير في هذا الميدان.

ومهما يكن من أمر، فإن اليهود ساهموا يقينا في تنشيط اقتصاد البلاد، ونحن نعلم أيضا أنهم كانوا ذوي خبرات راقية ومتعدّدة في ميادين الصناعة والتجارة.

ويلاحظ أن عددا كبيرا من اليهود كان قد استقر بالمدن الكبرى التي اشتهرت بالتجارة وبموقعها الجغرافي، في الجزائر، وقسنطينة، ووهران، قصد الارتزاق. لكن القطاع الذي استهواهم، بدون منازع، أكثر من غيره هو قطاع

التجارة، لأن التجارة كما هو معروف كانت أكثر الحرف التي تدر على أصحابها الأرباح الطائلة. فلا عجب إذا ما طرق اليهود هذا الباب أكثر مما طرقوا غيره، ولاسيما أن مهارتهم وخبرتهم بالبلاد المسيحية التي تجري معها المبادلات تؤهلهم إلى ذلك أكثر من غيرهم.

أ- النشاط الصناعي الحرفي :

يحسن بنا، قبل كلّ شيء، الإشارة إلى أننا لا نعرف شيئا عن الزراعة عند اليهود خلال هذه الفترة، وأكبر الظنّ أنهم لم يعملوا بها[19] وقد كان معظمهم يشتغل في الصناعات الحرفية والتجارة وأعمال أخرى، فقد عمل اليهود في مختلف الحرف، لاسيما الأعمال التي تتطلب المهارة والنشاط، وتفوّقوا بها على سائر أهل البلاد. فلم تكن هناك صنعة إلا وزاولوها، غير أنهم فضلوا ممارسة بعض المهن والصناعات مثل الخياطة والصباغة والغزل والحياكة وصناعة المطرزات[20] كما عملوا في صناعة الزجاج[21] ومقابض البنادق[22] إلى غير ذلك من الصنائع الشائعة في ذلك الحين.

ومن الصناعات المهمة التي ارتبطت بالوجود اليهودي بالجزائر صناعة الذهب والفضة التي برعوا فيها بشكل لم يكن يجاريهم فيه أحد، والتي أصبح لها شارع خاص بمدينة الجزائر عرف بشارع الصاغة حيث محلات اليهود، التي اختصت بصناعة الحلي من الذهب والفضة. وفي الوصف الذي خلفه لنا (راهبندر) من القرن الثامن عشر للجماعة اليهودية بمدينة الجزائر، "نجد أن اليهود كانوا يمارسون الحرف التي تتصل بالمعادن الثمينة، لاسيما منها التي تتعلق بالذهب والفضة، وكانت ورشاتهم لمزاولة هذه الصناعة تقع بالقريب من قصر الداي في زقاق ضيق ووسخ، بالإضافة إلى أن معظمهم كان يعمل في سك العملة..."[23]. وكانت هذه الصناعات التي تتمثل في الحرف، تمارس في مختلف مدن الإيالة منظمة في هيآت تتولى كل واحدة صناعة نوع محدد من الأدوات والملابس التي يحتاج إليها السكان في الحياة اليومية. وقد انحصرت مهام أمناء

---

19) Leynadier, et Clausel, Histoire de l'Afrique Française, Paris 1846, P.153.

20) Haddey, H.J.M, Le Livre d'Or des Israélites algériens, Alger 1871, P.9.

21) Grammont, Op. Cit. P.44.

22) Emerit, M., « Les Quartiers commerçants d'Alger à l'époque turque » in Algéria, Février 1952, P.12.

23) Cite par Eisenbeth. M., « Les Juifs en Algérie et en Tunisie à l'époque turque » (1516-1830). In Revue Africaine, 1952, P.334.

هذه الهيآت أوالنقابات في الإشراف على أصول المهنة والحرص على جودة البضاعة وتحديد كميتها.

ب- النشاط التجاري :

كانت التجارة في الفترة التي ندرسها من أبرز مصادر الثروة، وكان اليهود يعتمدون عليها لكسب رزقهم. فنجد اليهود الذين كانوا يقطنون بمدينة الجزائر يمارسون تجارة القوافل التي تمتد بين الجزائر وقسنطينة، ويعكفون بصفة خاصة على تجارة الحرير والنسيج والأقمشة والمصابيح الأوروبية وخردوات أوروبا[24]. واعتمد أهل البلاد على اليهود اعتمادا كليا لتزويدهم بكل متطلباتهم من السكر والشاي والأقمشة التي أوصلوها عن طريق الباعة المتجولين إلى أقصى المناطق النائية في الداخل [25]. فاليهودي بعمله هذا كان أشبه بالدكان المتنقل، فهو يعرض خدماته ويقدم القروض بفوائد مرتفعة، وأن اضطرته الظروف ذهب إلى تخوم الصحراء ليبادل سكانها ما تحمله بغاله من حبوب مقابل ريش النعام والجلود والتبر[26].

وفضلا عن ذلك، نجد أغلب اليهود قد حصلوا ثروات ضخمة نتيجة السّمسرة والقيام بدور الوساطة في كلّ العمليات التجارية مهما كانت بسيطة أو تافهة حتى أصبح العربي في مدينة الجزائر على حد تعبير (روزي) "لا يستطيع أن يبيع دجاجتين بدون وساطة مأجور من أحد اليهود"[27].

ومن جهة أخرى، كسب اليهود ثروة طائلة وفوائد جمة من استغلال العبيد أو افتدائهم، وقد أصبحوا الوسطاء الحقيقيين لهذه الحرفة بفضل تمتعهم بمستوى رفيع من التكوين والتدريب بالإضافة إلى مرونة الشخصية ومعرفتهم باللغات السائدة في حوض البحر المتوسط، وإلى العلاقات التقليدية التي تربطهم بمختلف البلدان.

وكانت الجزائر قد دخلت منذ قرون عديدة في حروب مع الدول الأوروبية، فقد ظلّت هذه الحروب تعد موردا مهما للدولة، وإذا كانت البضائع تباع في كثير من الأحيان بأسعار رخيصة، فإن افتداء العبد كان في أغلب الأوقات له فائدة كبيرة.

---

24) Raynal. Gt., Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans l'Afrique Septentrionale, Paris 1826, t. II, p.92.

25) Boudia, M. La formation sociale algérienne précoloniale, o.p.u., Alger 1981, p.180.

26) Emerit, M. « Les liaisons terrestres entre le Soudan et l'Afrique du Nord au 17e siècle et au début du 19e siècle », in travaux de l'institut de recherches sahariennes, N°19, 1954, p.37.

27) Rozet, Op. Cit, t. II, pp. 226-227.

وكان العبد لا يطلق سراحه إلا بعد أن تدفع عنه قيمة الفدية. وحتى وأن حصل الأسير على مبلغ كاف من بلده ليعود إلى أهله سالما، فإنه كان يواجه صعوبة كبيرة في إيصال الأموال إلى أصحابها الحقيقيين، لأن إرسال الفدية إلى العبد أو إلى سيده كان عرضة للخطر وخوفا كذلك من هذا الأخير الذي ربما يحتفظ بالأسير ومبلغ الفدية معا. ولتلافي ذلك أوجد اليهود في العصور الوسطى نظام (الكمبيالة).

بذلك تمكن اليهود من احتكار التجارة الخارجية التي كانت بيدهم خلال هذه الفترة، أكثر من أي وقت مضى، بفضل المكانة الممتازة التي اكتسبوها بسرعة لدى تجار البيوت التجارية في البلدان الأوروبية والإفريقية، فكانوا يستغلون مهارتهم التجارية وفرصة انعدام البنوك في تنشيط التجارة وخلق القروض والضمانات بفوائد خيالية إلى أن أصبحوا من كبار الأثرياء، بسبب الخدمات الجليلة التي قدموها للدايات وكبراء الدولة الذين منحوهم حق الاحتكارات التجارية، وأوكلوا إليهم تنظيم المدفوعات الخارجية وتقويمها فأصبحوا باستثماراتهم التجارية بمثابة البنوك يقدمون التحويلات النقدية والقرضية والحسابية بين الجزائر وأوربا. وقد ساعد التجار اليهود على تنظيم المدفوعات التجارية من قروض وسندات ونقود ما كان لهم من وكلاء وبيوت تجارية في مختلف المدن التجارية المهمة في أوروبا وإفريقيا وآسيا. والمثال على ذلك، أن عائلتي بكري وبوشناق كان لهما وكلاء في عديد من المدن في حوض البحر المتوسط مثل قرطاجة ومرسيليا وجنوة وليفورن ونابولي وأزمير والإسكندرية وتونس، وبفضل هذا التنظيم الإداري التجاري كان على التاجر سواء كان جزائريا أم أوروبيا أن يوفي بدينه لهذه الوكالات اليهودية عن طريق المراسلة دون نقل السبائك الذهبية، في فترة اشتدت فيها الحروب البحرية، وهانت فيها النفوس إزاء كلّ معدن نفيس.

ولقد احتلت المبادلات التجارية مع مدينة ليفورن مكانة كبيرة نظرا لوجود عدد كبير من التجار اليهود فيها، الذين وجدوا كلّ التسهيلات التجارية حيث ركزوا الوكلاء والمشرفين على التجارة لتأمين بضائعهم التي كانوا يرسلونها إلى شمال إفريقيا وأوروبا والمشرق[28]، كان اليهود يستعملون موانى الجزائر، فيصدرون إلى ليفورن مقادير من القمح الصلب لا نستطيع تحديد كميتها لعدم وجود الإحصاءات، وكذلك كميات من المرجان وريش النعام والجلود والصوف وبعض المنتوجات المحلية الأخرى[29].

28) Filippini, J.P., « Livourne et l'Afrique du Nord au 18e siècle », in Revue d'histoire Maghrébine, N° 7-8 (1977), p.145.

29) Haddey, Op-Cit., p.42.

وبالمقابل كانوا يستوردون منها بعض المصنوعات والخردوات وكثيرا من الرخام والأقمشة الحريرية والحلي وغيرها [30]...

من المؤكد أن العلاقات التجارية اليهودية بين الجزائر وأوربا كانت قائمة خلال هذه الفترة التي ندرسها، وكانت تتطور تدريجيا، غير أننا لا نستطيع تقييمها بدقة لعدم وجود الإحصائيات المضبوطة، لأن اليهود كانوا يهملون الكتابة والقيد لتجنب الضرائب التي كانت تفرض على البضائع المصدرة والمستوردة. ولكن الأمر الذي نعرفه أن ليفورن ومرسيليا احتلتا مرتبة ممتازة في استيراد المواد الأولية من الإيالة منتفعة بالطائفة اليهودية المحتكرة لثلثي التجارة الخارجية للجزائر [31].

غير أن الشركة التي تزعمت هذا النشاط هي شركة بكري وبوشناق التي كان لها محلات في عديد من المدن الجزائرية. والمعروف أن احتكار هذه الشركات للتجارة لم يكن مصادفة وإنما كان نتيجة تكاتف أفرادها وعملهم على استمالة الشخصيات الرسمية والأعيان في البلاد، بالإضافة إلى الوسائل المختلفة التي كانوا يستعملونها ابتداء من الهدايا الثمينة والمساعدات المالية إلى التجسس في الداخل والخارج لحسابهم ولحساب الحاكمين الذين يرغبون في استعطافهم.

وبهذه الطريقة تضاعفت رؤوس أموال الشركة اليهودية بسرعة فائقة واستطاعت أن تنفذ بقوة إلى المحيط الرسمي، وتمكنت من الاستئثار برعاية اثنين من الشخصيات البارزة آنذاك هما الدايان : بابا حسن (1792- 1798) ومصطفى (1805-1798).

وهناك من يميل إلى القول بأن هذين الدايين لهما حصة مما كانت تحصل عليه المؤسسة اليهودية من أرباح طائلة، ولكننا نعتقد أن هؤلاء اليهود أنما تمكنوا من الفوز بثقة السلطات، لأن عيونهم كانت منتشرة في كل أنحاء البلاد تزودهم بجميع المعلومات عن تحركات القبائل. وكان المسؤولون المركزيون يحتاجون إلى مثل تلك المعلومات لتدعيم أوضاعهم وللحفاظ على مناصبهم، كما أنهم لم يكونوا يخشون من اليهود أن يستولوا على الحكم.

وهذه الثقة التي أحرزوها في مختلف المستويات، كانت سلاحا حادا لهم وعليهم في الوقت نفسه، إذ بقدر ما كانت تفتح لهم منافذ الثروة واسعة، كانت كذلك تعرضهم من حين إلى آخر لسخط الأجناد والأهالي الذين كانوا يستنكرون تقربهم من الحكم.

أما خارج الإيالة، فإن شركة بكري بوشناق قد فرضت نفسها في كثير من البلدان الأوروبية ولاسيما في فرنسا التي كانت مركزا مهما لنشاط اليهود التجاري

---

30) Ibid, p.44.

31) Julien, CH. A., Histoire de l'Afrique du Nord, Payot, Paris 1964, p. 240.

والدبلوماسي فكان تنظيم الشركة يقوم على أساس توزيع العمل بين الشركاء، فبينما كان أولاد بكري يقومون بإدارة الشؤون المالية والتجارية للشركة، كان بوشناق يقوم بالعمليات السياسية في قصر الداي، ويشترك في حبك المؤامرات، ويوزع الرشوة والحظوة كما يشاء، وقد بلغ من النفوذ درجة جعلته يلقب في الأوساط الدبلوماسية يلقب "ملك الجزائر"[32].

وهكذا، كان لهذا الوضع التجاري الذي سيطر عليه اليهود تأثير في الأوضاع الاقتصادية للبلاد، زيادة على الآثار السلبية في حياة السكان، وذلك بفعل مزاحمة اليهود لهم في كل الأعمال التجارية. وبالفعل فقد تسبب هذا الوضع في إعاقة نمو الطبقة التجارية المحلية بعدما آلت كل الصفقات المربحة والمبادلات المهمة إلى أيدي التجار اليهود بفضل الامتيازات التي كانوا يحظون بها من البايلك[33].

دور اليهود في السياسة الخارجية الجزائرية

بعدما أحرز اليهود ثقة السلطات الحاكمة، وتولوا ما يشبه الوصاية على عرش الداي وسيطروا على الحياة الاقتصادية، أخذوا يوسعون نطاق عملياتهم لتشمل الشؤون الدبلوماسية.

وفي الوقت الذي وجه فيه اليهود نشاطهم نحو أوربا، كانت المؤسسات الفرنسية في الجزائر تعاني وضعا سيئا بسبب العجز المالي الذي كانت تمر به الحكومة الفرنسية آنذاك، وهذا ما جعلها تستعين بشركة بكري وبوشناق لتموين فرنسا بالحبوب.

وعندما قامت الثورة الفرنسية (1789) تعرضت فرنسا خلال هذه الفترة لأزمات حادة سياسية واقتصادية. بالإضافة إلى أنها كانت في حالة حرب مع دول أوربا وقد حاولت الحكومة البريطانية الضغط على الداي للحيلولة دون وصول القمح إلى فرنسا، ولكن الداي حسن رفض الطلب البريطاني، وعلى اثر ذلك لجأ قنصلها إلى الشركة اليهودية وحاول أن يستعين باليهوديين بكري وبوشناق لمنع وصول شحنات القمح إلى فرنسا. غير أن الانتصارات التي أحرزتها الجيوش الفرنسية ضد "الحلفاء" لم تلبث أن فتحت أعينهما فسارعا إلى المطالبة بمنحهما امتيازا لتموين فرنسا بالقمح، وحصلا على هذا الامتياز بدون صعوبة.

ولكن علاقات فرنسا والشركة اليهودية سيعتريها بعض الفتور ولفترة قصيرة في أواخر القرن الثامن عشر، حينما سمعت الحكومة الفرنسية بأن الشركة

---

32) لمزيد من المعلومات حول شركة بكري وبوشناق راجع : الزبيري، محمد العربي، التجارة الخارجية للشرق الجزائري قبل الاحتلال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1979، ص. (255-285).

33) Perrot, A.M., Alger, Esquisse topographique et historique du royaume et de la ville, Paris 1830, p.26.

اليهودية تزود الحامية الانجليزية المرابطة في مضيق جبل طارق، وعلى اثر ذلك عمدت الحكومة الفرنسية إلى تجميد ديونها. وفي 26 نيسان 1797 كتب "دولاكروا"، وزير خارجية فرنسا إلى زميله وزير المالية رسالة ينصح فيها باتخاذ إجراء التجميد، جاء فيها قوله : "وباحتفاظنا بالمبالغ المستحقة لليهوديين بهذه الطريقة سنمنعهما من التحول عن مصالحنا ونضطرهما إلى التزام تحفظ أكبر في طرق تعاملهما مع الانجليز، الذين لا يخدمانهم بهذه الحماسة إلا لأن وجودهم في شمال إفريقيا يثير في نفوسهما الأمل في تحقيق أرباح أخرى"[34].

ومثل هذا الإجراء هو الذي جعل الداي حسن في 18 أيار 1797 يتدخل، ويكتب إلى حكومة فرنسا رسالة حملها اليهودي "سيمون" فند فيها جميع الاتهامات وأكد "إخلاص اليهوديين بكري وبوشناق في كل ما يخص مصالح الأمة الفرنسية"[35].

ولكن عندما غادر "دولاكروا" وزارة الخارجية وحل محله "تاليران" في تموز 1797، تنفس اليهوديان بكري بوشناق الصعداء، وسارعا إلى ربط علاقتهما "بالشيطان الأعرج" الذي تحول إلى محام بليغ الحجة وحليف قوي لليهود، مما جعل يعقوب بكري يكتب إلى أخيه إبراهيم بكري قائلا : "إذا لم يكن الشيطان الأعرج في يدي، فأنا لن أعتمد على شيء في الدنيا بعد الآن"[36].

فمن الواضح أن تاليران في ذلك الحين، كان يدرك النفوذ الكبير الذي وصل إليه اليهود، فكان عليه أن يأخذ في الاعتبار مجمل العلاقات الجزائرية الفرنسية، التي كان اليهوديان مفتاحا لها، وهكذا كانت المسألة بالنسبة إلى "تاليران"، هي كيف يحافظ على استمرار تموين فرنسا بالحبوب ويضمن عدم تحول "عواطف" اليهود، وبالتالي الداي إلى إنجلترا.

وبينما كان الصراع على أشد ما يكون بين الجزائر وإنجلترا في عام 1800 وقد كان من المحتمل أن يؤدي إلى حرب بين البلدين، تدخل بوشناق في وضع حد لهذا النزاع، حيث حصل من الداي على قرار يمنح العلم البريطاني مكانة الشرف في الإيالة، وأكثر من ذلك، فإن الداي نفسه أدى التحية للسفينة التي تحمل القنصل الانجليزي السيد فالكان FALCAN في 11 أيلول 1800[37].

وفي السنة التالية، أي في سنة 1801، كان لبوشناق شرف استقبال قناصل الدانمارك والسويد وهولندا، وتسلم منهم باسم الداي الهدايا التي تدفعها دولهم إلى

34) Esquer, Op-Cit., p.24.

35) Plantet, Op-Cit., p.463, Note I.

36) Bloch, I., Inscription tumulaire des anciens cimetières israélites d'Alger, A. d'Urlancher, Paris 1888, p.III.

37) Ibid, p.96.

السلطات العثمانية في الجزائر، وكان له الشرف كذلك أن يفاوض في معاهدة الصلح بين الإيالة وفرنسا، وأن يقدم للداي في 17 كانون الأول 1801، القنصل الفرنسي الجديد لهذه الأمة، السيد "ديبواتافيل"[38].

وفي 28 آب 1803 استقبل مبعوث البرتغال، السيد "لازارو جوزيف"، الذي كلف بالتفاوض بشأن معاهدة السلام، وقام هذا اليهودي بالمفاوضات بين الجزائر والبرتغال من بدايتها حتى نهايتها، وقد فشلت بسبب الشروط القاسية التي فرضت على البرتغال. وفي 11 كانون الثاني 1804 استقبل بوشناق مبعوث السلطان في الاستانة، الذي كلف بمهمة صعبة في الجزائر، فقد اضطر هذا المبعوث إلى التحدث مع بوشناق قبل أن يمثل أمام الداي، مما جعل القنصل الأسباني، الذي لاحظ ذلك، يطلق على هذا اليهودي بكل بساطة اسم "نائب ملك الجزائر"[39].

تلك بعض الأمثلة لتدخل اليهوديين بكري وبوشناق في نواح حيوية من سياسة البلد الخارجية.

الثورة على اليهود

كان السكان خلال سنوات طوال يشاهدون تنامي نفوذ اليهود وهو يزداد مع مرور الزمن في أعمال الحكومة وفي شؤونها الحسابية وأسرارها المالية، وفي الحياة الاقتصادية والسياسية.

يقول "دو غرامون"[40] أن مختلف فئات السكان وقفت ضد اليهود، بالإضافة إلى الانكشارية والحضر، كان هناك أفراد طائفة البراني وأصحاب الحرف البؤساء الذين كانوا يكرهونهم كذلك. فجميع المظالم والجرائم التي ارتكبها الأتراك كانت تعزى إليهم، وحتى الموظفون وقفوا ضدهم وكانوا على استعداد للإطاحة بهم.

وهكذا، فإن جميع الفئات تضررت من معاملتهم، كالمزارعين الذين كان اليهود يشترون منتوجاتهم بأبخس الأثمان ويبيعونها بأسعار خيالية، والتجار الذين اقترضوا من اليهود المال بالربا الفاحش، والأهالي الذين كانوا يشترون من اليهود البضائع الفاسدة المغشوشة. وزيادة على ذلك، فأنهم تسببوا في الإضرار بالناس باحتكارهم المواد الغذائية الضرورية لحياة السكان مثل الحبوب، التي كانوا يرفعون أسعارها ويصدرونها إلى الخارج في أوقات القحط والمجاعات، دون مراعاة لشعور السكان وحاجاتهم الأساسية.

38) Ibid, p.96.

39) Ibid, p.97.

40) Grammont, Op-Cit., p.360.

ولقد وقع العديد من المحاولات لاغتيال اليهودي بوشناق الذي كان على صلة وثيقة بالدوائر الحاكمة في البلاد، ورأينا كيف استطاع هذا اليهودي أن يستبد بالحركة الاقتصادية العامة بمختلف الطرق الشرعية وغير الشرعية، وعلى الرغم من كل محاولات الاغتيال، فإنه مضى في تحديه وفي جرأته وغطرسته، وجرت محاولتان لاغتياله في الشارع بطعنه بخنجر، ونجا في كل مرة دون أن يصاب بأذى، وفي 28 حزيران 1805، في الساعة السابعة صباحا، وبينما كان بوشناق خارجا من قصر الداي، سدد إليه انكشاري يسمى "يحي" مسدسه وأطلق النار قائلا : "تحية إليك يا ملك الجزائر" وهرع الجند وسيوفهم مسلولة إلى مكان الحادث، وقال لهم يحي : "لقد قتلت اليهودي... فهل انتم من كلاب اليهودي" وعند ذلك تركوه وشأنه وخرج ولما عاد إلى ثكنته حمله رفقاؤه على أكتافهم، وأخذ كل واحد منهم يتلمس طريقة "ليسلم على اليد التي خلصت البلد من المستبد". وأما مصطفى داي الذي أخذ يرتعد خوفا من الخطر، فبدلا من أن يأمر بإلقاء القبض على الجاني الذي ارتكب الحادث في قصره، بعث إليه بسبحته رمزا للعفو عنه[41].

وما أن ذاع خبر اغتيال اليهودي بوشناق في المدينة حتى اندلعت الفتنة بشكل كبير، وقامت مظاهرة شعبية اشتركت فيها جميع عناصر السكان من الجند والحضر والأندلسيين والقبائليين والبسكريين والأباظيين، واتجهت إلى الحي اليهودي، بحيث راحوا يمارسون القتل والسلب والنهب والإحراق، ويشجعهم في ذلك النسوة اللواتي كن يشاهدن هذه الأحداث من فوق السطوح[42].

فيما يخص مصير مصطفى داي، فإنه بعدما شعر بالخوف على حياته، عرض على الانكشارية أن يسمح لهم بنهب المدينة إذا قبلوا أن يتركوه على قيد الحياة. ولما رفضوا ذلك طلب إليهم أن يسمحوا له بالسفر إلى المشرق، غير أنهم رفضوا هذا الطلب كذلك، مما جعله يحاول الهرب مع الخزناجي والتوجه إلى ملجأ يحميه من غضبة الجماهير، ولكنها لحقت به فذبح وسحبت جثته في الشوارع، ثم رميت عند "باب عزون"، وهكذا مات مصطفى داي والشعب غاضب عليه.

ولأجل تهدئة الانكشارية وعدهم الداي الجديد بطرد جميع اليهود من المدينة ما عدا أصحاب الحرف الذين لا يمكن للسكان الاستغناء عنهم.

ومنذ الأيام الأولى من حصول الأذى الذي أصاب اليهود أسرعت مجموعة كبيرة من العائلات للهرب خوفا من القتل والنهب. ففي 1 تموز هاجرت نهائيا من

---

41) Ibid., p.361.

42) Ibid., p.361.

مدينة الجزائر 100 عائلة يهودية إلى تونس و200 عائلة أخرى إلى ليفورن في 10 تموز 1805[43].

ومما يلاحظ أنه على الرغم من جميع هذه الانتفاضات العنيفة، فإن الطائفة اليهودية ظلت بعد هذه الأحداث تعيش في سلام مع سائر السكان الجزائريين.

كما أن الأغلبية منهم كانت بعيدة عن الصراعات والمؤامرات التي جرت بين الأسر اليهودية القرنيّة للسيطرة على أمور الطائفة. وأن جميع الأموال التي جمعها هؤلاء اليهود كانت على حساب السكان من يهود وعرب وأتراك على السواء.

ولكن، ومهما كانت شدة تصرفات الحكام الأتراك تجاه اليهود، فإنها لم تصل إلى التي ذهب ضحيتها اليهود في أغلب بلاد أوربا، حيث تعرضوا لأبشع أصناف الاضطهاد.

وعلى أية حال، فقد أتيح لليهود في المجتمع الجزائري خلال هذه الفترة مكانة مرموقة نسبيّا سمحت لهم بالقيام بدور اقتصادي وسياسي كبير، بسبب الثقة التي كانوا يحظون بها لدى الحكام العثمانيين، الذين يسروا لهم السيطرة على شؤون البلاد. وبذلك راحت طموحات اليهود تزداد باستمرار، كما ازدادت الامتيازات التي أعطيت لهم رسوخا.

محمّد دادة

43) Bloch, Op-Cit., p.102.

حوليات الجامعة التونسية – عدد 54/2009 ص ص 229 – 254

عقيدة النبيّ محمّد قبل المبعث

لدى الشيعة الاثني عشريّة

بحار الأنوار للمجلسيّ أنموذجا

بقلم : **جيهان عامر**
كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات
جامعة منّوبة

يتنزّل هذا البحث في عقيدة النبيّ محمّد قبل البعثة ضمن المراجعة النقديّة لأدبيّات السيرة النبويّة في الجزء المتعلّق منها بحياة محمّد قبل النبوّة، ولكنّه بدل أن يستقرئ النصوص الأولى كسيرتي ابن إسحاق (تـ 151 هـ ؟/ 768 م؟) وابن هشام (تـ 218 هـ/828 م)، فإنّه يركّز جلّ التركيز على نصّ شيعيّ اثني عشريّ اكتسى سلطة ووثاقة عند الطائفة، وهو كتاب بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار للمجلسيّ [1].

وإنّما غرضنا من هذا العمل رباعيّ الملامح؛ أمّا الملمح الأوّل القريب، فأن نقف على رؤية الشيعة الاثني عشريّة في ترجمتها لعقيدة محمّد قبل البعثة، إن كانت تفارق فيها الرؤية التي أضحت بمثابة التقليد عند فرقاء المسلمين. ويقتضي هذا أن نقارن بين نصوص السيرة الأولى قبل نشأة ما سيعرف لاحقا بأهل السنّة وبالشيعة الإماميّة على حدّ سواء، وما حرّره المجلسيّ جمعا وتأليفا.

وأمّا ثاني هذه الملامح ـ وهو أبعد من الأوّل ـ فأن ننفذ من هذا المبحث الجزئيّ إلى الصعوبات التي تعترض الباحث في تفهّم الظاهرة المحمّديّة قبل الاضطلاع بمهمّة الدعوة إلى دين الإسلام، وهي صعوبات تتّصل بالخبر عن الحياة الدينيّة في المحيط الذي نجم فيه الحدث الإسلاميّ من ناحية، وبالحجاج القرآنيّ لمختلف العقائد التي عاصرها من ناحية أخرى.

---

1) **محمّد باقر المجلسيّ** (تـ 1111 هـ/1699 م)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار*، ط 3، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت لبنان، 1983.

والملمح الثالث تابع للسابق، ويتمثّل في الإشارة إلى تلك العقائد التي تعبّد بها الناس في مهبط الوحي، وعرض تلك العقائد على موقف القرآن منها؛ فإذا بحثنا يتحوّل تفكيرا في ما قد يكون قد أهمله الخبر عن عقائد الجاهليّين ممّا تبنّاه القرآن في غير ما تصريح.

أمّا الملمح الرابع، فيخصّ مسألة مختلفة، ونعني تحوّل عقيدة محمّد قبل البعثة إلى قضيّة كلاميّة شغلت فرقاء المسلمين، فطرحوها في مسألة عبارتها : "هل تعبّد محمّد بشريعة قبل الإسلام؟".

ولئن كانت هذه المسألة عامّة في كتب علم الكلام والعقائد، فإنّنا سنركّز على استقرائها من كتاب بحار الأنوار، دون إهمال المقارنة عند الاقتضاء.

1 – المشغل التاريخيّ : في مشروعيّة الطرح :

إنّ الحديث عن "مشروعيّة" التعرّض إلى عقيدة النبيّ قبل الإسلام يعود إلى أنّ الحدث الإسلاميّ هو من الأهمّيّة - في التصوّر الدينيّ الإسلاميّ - بحيث يبدو مبعث النبيّ لحظة انبثاق دينيّ حضاريّ معا، وهي لحظة تكاد تحجب ما قبلها أو تلقي به في منطقة ظلّ غائمة. وهذا ما يضع الدارس في مواجهة صعوبة أولى : فالإخبار البعديّ عن سيرة النبيّ قبل مبعثه منسجم - لا محالة - والحدثَ الإسلاميّ، بحيث تبدو مراحل السيرة السابقة للمبعث مؤدّية إلى النبوّة، حتّى وإن كانت في ذلك آثار مبالغة أو مجانبة لقوانين الاجتماع البشريّ.

وتنضاف إلى تلك الصعوبة الأولى صعوبة ثانية تتعلّق بمادّة الأخبار التي نعتمدها لسبر الظاهرة مدار درسنا : فما مدى وضوح الحدّ الفاصل بين البعد التمجيديّ والبعد التاريخيّ في تلك الأخبار؟

إنّ الوعي بمثل هذه المصاعب التي ترافق النظر في سيرة النبيّ قبل البعثة، في مسألة دقيقة كالشأن الدينيّ، هو ضروريّ ليتسلّح به الدارس في استنطاق الأخبار واستنباء النصّ القرآنيّ ذاته عمّا قد يكون عليه الوضع الدينيّ للنبيّ وقومه قبيل البعثة.

ويطرح المجلسيّ السؤال التاريخيّ عمّا كانت عليه عقيدة عرب الجاهليّة قبيل مبعث النبيّ، في باب من البحار وسمه بما يلي : "في الهواتف من الجنّ وغيرهم بنبوّته صلّى الله عليه وآله"[2]. أمّا النظر التاريخيّ في عقيدة محمّد بالذات دون سائر قومه قبل الحدث الإسلاميّ، فيغيب تماما من المدوّنة.

---

2) **المجلسيّ**، *البحار*، م س، ج 18، صص91-105.

وبيان ذلك، أنّنا لا نجد عند المجلسيّ سوى إشارة إلى اضطلاع بعض الأصنام بالإعلان عن انبثاق الدعوة المحمّديّة بعيد المبعث، فيورد أنّ بعض القوم "لمّا نحر عتيرة سمع من صنمه [الرجز] :

بُعثَ نَبِيّ مِنْ مُضَرْ فَدَعْ نَحِيتًا مِنْ حَجَرْ،

ثمّ نحر يوما آخر عتيرة أخرى فسمع منه [الرجز] :

هَذَا نَبِيّ مُرْسَلْ جَاءَ بِخَيْرِ مُنْزَلْ"[3]

فجليّ من نصّ هذا الخبر أنّ التعبّد إلى الأصنام قد كان سائدا حتّى بعد ظهور الدعوة المحمّديّة؛ وهو أمر يبدو طبيعيّا نظرا إلى التدرّج الذي عرفته هذه الدعوة في الانتشار والانتقال من خاصّة محمّد إلى عامّة قريش فالسواد من العرب في منطقة الحجاز عامّة.

ومن الأخبار التي يوردها المجلسيّ ما يصوّر مشهد التبشير بالدعوة المحمّديّة قبل المبعث، ولعلّ هذه الأخبار ألصق بمحطّ اهتمامنا في هذا العمل؛ فمنها خبر يسنده المجلسيّ إلى أبي هريرة (تـ 59 هـ/678 م)، "أنّ قوما من خثعم كانوا عند صنم لهم جلوسا وكانوا يتحامون إلى أصنامهم ـ فيقال لأبي هريرة : هل كنت تفعل ذلك؟ فيقول أبو هريرة : والله فعلت فأكثرت، فالحمد لله الذي أنقذني بمحمّد صلّى الله عليه وآله ـ قال أبو هريرة : فالقوم مجتمعون عند صنمهم إذ سمعوا بهاتف يهتف [الرجز] :

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ذَوِي الأَجْسَامِ وَمُسْنِدُو الحُكْمِ إِلَى الأَصْنَامِ (...)

قَـدْ بَـدَأَ لِلنَّاظِرِ الشَّئَّامِ ذَاكَ النَّبِـيُّ سَيِّدُ الأَنَــامِ (...)

قال أبو هريرة : فأمسكوا ساعة حتّى حفظوا ذلك، ثمّ تفرّقوا فلم تمض بهم ثالثة حتّى جاءهم خبر رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّه قد ظهر بمكّة"[4].

لعلّ أبرز ما للدارس أن يلتمسه من هذا الخبر، جمعه بين الحاضر العقديّ الآفل الذي تشوبه بعض ملامح الوثنيّة، والآتي التوحيديّ الذي جاء به النبيّ؛ وهو جمع بيّن الاستناد إلى التخييل في تحويل مشهد تعبّد وثنيّ إلى تبشير بالدعوة المحمّديّة، باستحضار عنصر الهاتف وإنطاقه بالملفوظ الشعريّ الذي اقتصرنا على بعضه.

ولنا عند المجلسيّ خبر آخر ندّعي فيه طرافة ماثلة في دقّة الصلة الجامعة بين الشخــوص الفاعلة فيه وشخص النبيّ محمّد؛ فيذكر المجلسيّ "أنّه قال عمر

---

3) *نفسه*، ص91.

4) *نفسه*، ص101.
والملاحظ أنّ جميع هذه الأبيات قد وردت دون شكل في النصّ الأصليّ.

(تـ 23 هـ/644 م) : لقد كنّا في الجاهليّة نعبد الأصنام، ونعلّق الأوثان حتّى أكرمنا الله بالإسلام، (...) وإنّي والله لعند وثن من أوثان الجاهليّة في معشر من قريش قد ذبح له رجل من العرب عجلا، فنحن ننظر قسمه ليقسّم لنا منه إذ سمعت من جوف العجل صوتا ما سمعت صوتا قطّ أنفذ منه، وذلك قبل الإسلام بشهر أو سنة، يقول : يا آل ذريح، أمر نجيح، رجل فصيح، يقول : لا إله إلا الله"[5].

وهذا الخبر لصيق بالذات المحمّديّة وبالحدث الإسلاميّ إلى حدّ يكسب السؤال عن عقيدة محمّد وموقفه من الممارسة التعبّديّة لقومه وجاهة كبيرة. ومع هذا، فلا يتحدّث نصّه عن محمّد إلا مبشرا بدينه الطارئ في ذاك الوسط الوثنيّ؛ وكأنّما قد بقي محمّد في حال من "النقاء العقديّ" ترفعه عن عبادة الأوثان، إلى أن جاءه الوحي فصدع به في قومه المشركين.

فالظاهر من المقاربة التاريخيّة التي يقدّمها المجلسيّ للواقع العقديّ قبيل الإسلام عند العرب عامّة، شيوع التعبّد الوثنيّ واستمراره حتّى مجيء الدعوة التي أُريدَ بها القطع مع ذاك السائد العقديّ.

أمّا السؤال الصريح عن عقيدة محمّد نفسه في سرد أحداث سيرته قبيل المبعث، فنراه غائبا من مدوّنة المجلسيّ. وهذا غياب دالّ على موقف لصاحب البحار : فكأنّ شخص النبيّ - في التصوّر الإماميّ كما يجلوه لنا المجلسيّ - هو أسمى من أن تلحقه "شوائب" التقرّب إلى الأصنام التي جاء الإسلام لينكرها إنكارا.

ولنا - بناء على موقف المجلسيّ هذا - أن ندلي بملاحظتين تتمثّل أولاهما في اضطرارنا إلى الاكتفاء بمقاربة المجلسيّ لهذه المسألة مقاربة كلاميّة، وهو ما يدور عليه بحثنا في القسم الموالي منه؛ وتتعلّق الثانية بما يُلزمنا به ذلك من تعويل على الخبر غير الإماميّ عن هذا الشأن، علّنا نفيد منه ما ضنّت به علينا مدوّنة بحار الأنوار.

إنّ الناظر في كتب القدامى ممّن أخبروا عن سيرة النبيّ، يجد أنّ النصوص التي تحكي ما كانت عليه عقيدة محمّد قبل بعثته هي من القلّة بحيث تفرض على الدارس تقليب النصّ واستنطاقه، ومجابهة الواحد بالآخر، علّه يتوصّل إلى موقف واضح من الأمر؛ لا سيّما ومؤلّفات القدامى من رواة السيرة خالية من باب أو فصل يتناول عقيدة النبيّ بالتحديد ويقصد إليها قصدا.

ومن هذه النصوص ما يذكره ابن هشام في سيرته[6] قائلا في وصف شعائر الحمس : "فتركوا الوقوف على عرفة والإفاضة منها (...)"[7]، ثمّ يذكر

---

5) *نفسه*، ص96.

6) **محمّد بن هشام** (تـ 218 هـ/828 م)، *السيرة النبويّة*، ط 1، قراءة وضبط وشرح محمّد نبيل طريفيّ، دار صادر، بيروت لبنان، 2003.

7) *م س*، مج 1، ج 1، ص152.

ابن هشام ـ ناقلا عن ابن إسحاق ـ على لسان بعض من عاصر النبيّ قبل المبعث، وهو جبير بن مطعم : "لقد رأيت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، قبل أن ينزل عليه الوحي، وإنّه لواقف على بعير له بعرفات مع الناس من بين قومه حتّى يدفع معهم توفيقا من الله له، صلّى الله عليه وسلّم تسليما كثيرا"[8] : ومن خلال هذا الخبر، نرى أنّ محمّدا يحافظ على طقس الوقوف بعرفة، في حين ترك الحمس هذا الطقس وصاروا يحجّون دون القيام به.

فأظهرُ ما قد يستخلصه الدارس من جمع الخبرين أوّلِهما إلى الثاني منهما، أنّ محمّدا قد أعرض عن "طقوس" الحمس قبل بعثته، بدليل وقوفه على عرفة في الحجّ، والحال أنّ هؤلاء قد أعرضوا عن تلك الممارسة. فما كانت عقيدة النبيّ حينئذ؟

إنّ الأزرقيّ (تـ 223 هـ؟/855 م؟) في أخبار مكّة[9] يخبر عن عقائد العرب في الجاهليّة معلنا أنّه قد "كانت العرب على دينين، حلّة وحمس، فالحمس قريش وكلّ من ولدت من العرب (...)"[10]. فيكاد قارئ هذا الخبر أن يعدّ محمّدا أحمسيّا قبل البعثة، بحكم انتمائه إلى قريش التي تحمّست في دينها في تلك المرحلة التاريخيّة. غير أنّ الأزرقيّ يورد في سياق حديثه عن هذه الفرقة : "فقصروا [يعني الحمس] عن مناسك الحجّ والموقف من عرفة وهو من الحلّ، فلم يكونوا يقفون به ولا يفيضون منه"[11]. أفيكون محمّد قد ذهب مذهب الحلّة قبل المبعث، ما دام ـ وفق ما يذكره ابن هشام في الخبر الذي سبق لنا ذكره ـ قد وقف بعرفة، وهو ما ينسبه الأزرقيّ إلى مذهب الحلّة[12] ؟

---

8) *نفسه*، ص155.
وقد فصّل **ابن هشام** القول في انقسام العرب قبل الإسلام إلى حلّة وحمس في هذا الخبر : "وكانت قريش (...) ابتدعت رأي الحمس رأيا رأوه وأداروه؛ فقالوا : "نحن بنو إبراهيم وأهل الحرمة، وولاة البيت، وقطّان مكّة وساكنها، فليس لأحد من العرب مثل حقّنا، ولا مثل منزلتنا، ولا تعرف له العرب مثل ما تعرف لنا، فلا تعظموا شيئا من الحلّ كما تعظمون الحرم، فإنّكم إن فعلتم ذلك استخفّت العرب بحرمتكم" (...). فتركوا الوقوف على عرفة، والإفاضة منها، وهم يعرفون ويقرّون أنّها من المشاعر والحجّ ودين إبراهيم ﷺ، ويرون لسائر العرب أن يقفوا عليها، وأن يفيضوا منها"، *نفسه*، ص152.
ونفهم من نصّ **ابن هشام** إذن، أنّ البعض من عرب قريش قد "تحمّسوا" في دينهم، بترك بعض الطقوس الدينيّة التي تعوّد القوم على ممارستها في حجّهم، فسمّوا "حمسا" وصار الباقي من أهل قريش يسمّون "حلّة" إذ هم حلّ من هذه الطقوس التعبّدية المتشدّدة التي انفرد بها الحمس عمن سواهم.

9) **أبو الوليد بن أحمد الأزرقيّ** (تـ 223؟هـ/855 م؟)، *أخبار مكّة وما جاء فيها من الآثار*، تحقيق رشدي الصالح ملحس، جزءان، دار الأندلس، مدريد إسبانيا، د.ت.

10) *م س*، ج 1، ص179.
و انظر ـ لمزيد التعمّق في خصائص هذا المعتقد :
Toufiq Fahd, *La divination arabe*, Paris, Sindbad, 1987, pp125-130.
وأيضا :
W. Montgomery Watt, *Article* : "Hums", *EI 2*, Tome III, pp597-598.

11) **الأزرقيّ**، *م س*، ص180.

12) وتمكن مراجعة بعض أركان معتقد الحلّة وشعائرهم في : **الأزرقيّ**، *م س*، ص182.

غير أنّك - ما إن يبد لك هذا - حتّى تجد الأزرقيّ يورد خبرا يذكر فيه : "وكانوا [يعني الحمس] كذلك حتّى بعث الله نبيّه محمّدا صلّى الله عليه وسلّم، فأحرم عام الحديبيّة، فدخل بيته[13] وكان معه رجل من الأنصار فوقف الأنصاريّ بالباب فقال له [والكلام لمحمّد] : ألا تدخل؟ فقال الأنصاريّ : إنّي أحمسيّ يا رسول الله، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : وأنا أحمسيّ ديني ودينك سواء (...)"[14].

إنّ هذا الخبر موقع قارئه في حيرة من حقيقة ما كان محمّد يعتقده قبل حدث النبوّة، اللهمّ إلا أن يُفهم قول محمّد إنّه أحمسيّ على أنّه من باب مجاملة الأنصاريّ تأليفا للمواقف حول الإسلام، باعتبار أنّ كلّ العقائد قبل الإسلام إنّما تشكّل ما يمكن عدّه "وضعا عقديّا واحدا"، هو أقرب إلى "الضلال" الذي ما جاء الإسلام إلا ليرفعه...

وممّا يزيد هذه الحيرة، خبر آخر يذكره الأزرقيّ، مبيّنا فيه اختلاف الحمس عن الحلّة في ممارسة هؤلاء وأولئك شعائر الحجّ : "(...) فتنزل الحمس أطراف الحرم من نمرة يوم عرفة وتنزل الحلّة عرفة، وكان النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في سنته التي دعا فيها بمكّة قبل الهجرة لا يقف مع قريش والحمس في طرف الحرم، وكان يقف مع الناس بعرفة، قال جبير بن مطعم : أضللت بعيرا يوم عرفة فخرجت أقصّه وأتبعه بعرفة، إذ أبصرت محمّدا بعرفة فقلت : هذا من الحمس ما يوقفه هاهنا فعجبت له (...)"[15].

ولعلّ من اللافت للإنتباه أن يكون خبرا ابن هشام والأزرقيّ مسندين إلى نفس الحلقة في سندهما، نعني جبير بن مطعم، رغم التعارض اللطيف بين مضمون هذا وذاك. وقد لا يدلّ أسلوب الإحالة على النبيّ في ما ينسب إلى جبير بأنّه يتحدّث عنه بعد الحدث الإسلاميّ، اللهمّ إلا إن كان هذا النصّ يحكي مرحلة من تاريخ الدعوة الإسلاميّة، لم ترسخ فيها المغايرة بين الإسلام شعائر وعقيدة، وأمر الجاهليّة، ذاك الرسوخَ الذي صوّرته لنا كتب المؤرّخين المتأخّرين بما يربو على القرن عن الأحداث المحكيّة ههنا. فإن كان الأمر كذلك، بان لنا أنّ محمّدا أحمسيّ حسب ما تقصّه هذه الأخبار. وإن اعتبرنا هذا الخبر متنزّلا فعلا في مرحلة سابقة لمبعث النبيّ، لاح لنا من ذلك أنّه قد مال إلى شعائر الحلّة، بدليل وقوف هؤلاء بعرفة في الحجّ، في حين كان الحمس قد تخلّوا عن هذه الشعيرة.

---

13) "وكانت الحمس من دينهم إذا أحرموا أن لا يدخلوا بيتا من البيوت ولا يستظلّوا تحت سقف بيت، ينقب أحدهم نقبا في ظهر بيته، فمنه يدخل إلى حجرته ومنه يخرج ولا يدخل من بابه (...)"، *نفسه*، ص181.

14) *نفسه*، ص ن.

15) *نفسه*، ص188.

ولقد أشار شارل واندال (Charles Wendell) إلى هذا التناقض البادي لدارس نصوص المؤرّخين القدامى في إخبارهم عن عقيدة محمّد قبل مبعثه؛ إذ اعتبر أنّ إجماع القدامى على تعبّد محمّد بشعائر قومه لم يمنع اختلاف هؤلاء في ما كان يدين به قبل المبعث[16].

وليعجب المرء كيف لكتب السيرة أن تحمل مثل هذه الإشارات إلى عدم انقطاع محمّد عن عبادات قومه السابقة للإسلام انقطاعا تامّا، رغم سيادة الاعتقاد بأنّ شخصه قد تمحّض لتلقي النبوّة، مع ما يستلزم ذلك من نفور أصيل عن عبادات المشركين، بما سيدور عليه قولنا في مقام لاحق من هذا العمل.

إنّ هذين الخبرين اللذين أوردنا يمثّلان تردّد الأخبار القديمة بين نسبة النبيّ إلى الحمس أو إلى الحلّة؛ غير أنّه تردّد لعلّه يفضي إلى وجه جامع يفيد أنّ محمّدا قد كان منخرطا في عبادات قومه السابقة للحدث الإسلاميّ.

و يقف ج. ريكمانس (G. Ryckmans) مثل هذا الموقف، فيعقد مقارنة دقيقة بين شعائر الحجّ "الجاهليّ" وشعائر الحجّ "الإسلاميّ"[17]، ثمّ يجري المقارنة عينها في ما يخصّ عقائد العمرة[18]. وتكمن أهمّيّة ما يذكره ريكمانس في إشارته الضمنيّة إلى أنّ محمّدا قد كان عارفا معرفة دقيقة بشعائر الحجّ والعمرة؛ فما إبقاؤه على أغلبها لأسلمتها بعد البعثة إلا قرينة قد لا تخلو من وجاهة على أنّه قد انخرط في هذه الشعائر. فمن وجوه هذا الانخراط، استبدال محمّد وقفة الحجّ التي محلّها مزدلفة بالوقوف على عرفة[19]؛ وقد نظر جوزيف شلحود (Joseph Chelhod) في هذا الشأن، معتبرا أنّ دقة موقف محمّد هذا، تكمن في ضمّه فضاء "حِلا" هو عرفة، إلى مجال "الحرم المكّيّ" عند عرب الجاهليّة، وكأنّما في الأمر إعادة هندسة "للمشعر الحرام"، تعكس - في الآن نفسه - تحدّي الدعوة الناشئة للسائد العقديّ، ولكن أيضا "تعلّقا روحيّا" بممارسة لعلّ محمّدا كان منخرطا فيها قبل المبعث [20]. كما تعدّ مسألة الهدي مظهرا آخر لعدم انقطاع الصلة بين محمّد

---

16) انظر :

Charles Wendell, *Pre-Islamic Period of Sīrat al-Nabī*, M W, vol. 62, n°1, 1972, pp26-28.

17) **G. Ryckmans**, "Les religions arabes préislamiques", dans *Histoire générale des religions*, Librairie Aristide Quillet, Paris, 1947, p309.

18) *نفسه*، ص ن.
وانظر دقائق هذه المقارنة في ما يلي ملاحظتي **ريكمانس** هاتين، *م س*، ص ن.

19) انظر إخبار بعض المؤرّخين القدامى عن هذا التحوير في :
ابن رشد الحفيد (تـ 555 هـ/1198 م)، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، دار قهرمان للنشر والتوزيع، إستانبول تركيا، 1955، ج 1، ص280.
وكذا : **ابن هشام**، *السيرة النبويّة*، م س، مج 1، ج 1، ص155.
وأيضــــا : **أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري** (تـ 310 هـ/923 م)، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، ط 1، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده، مصر، 1954، ج 1، صص291-293.

20) **Joseph Chelhod**, *Le sacrifice chez les Arabes : Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*, PUF, Paris, 1955, pp68-69.

وشعائر قومه قبل مبعثه، فتكثر الأخبار - من ناحية - عن ذبائح عرب الجاهليّة لأوثانهم[21]، وعن بعض طقوسهم في التقرّب إلى آلهتهم بالعتائر واستسقائهم المطر بذلك[22]؛ ويفيدنا الطبريّ (تـ 310 هـ/923 م) - من ناحية ثانية - بأنّ الدين الإسلاميّ الناشئ لم يشترط - ليُحلّ أكل الذبائح التي قد ذبحت أصلا للأوثان - "إلا أن يقال اسم الله عليها"[23].

ومن الأمثلة الداعمة لما ندّعي من إبقاء محمّد على بعض ممارسة قومه الدينيّة مع حرصه على أسلمتها، جعله "الهَدْي" - أي الذبائح المقدّسة - بمثابة القربان للتكفير عن "المتعة"[24]، وكذا أمر محمّد بعضَ القوم المحرمين في الحجّ ممّن اضطرّوا إلى حلق رؤوسهم، "بصوم ثلاثة أيّام، أو إطعام ستّة مساكين، أو ذبح شاة"[25]. فتبدو أسلمة هذا "الهدي" الجاهليّ في أصله، دليلا آخر على إمكانيّة أن يكون محمّد قد انخرط في شعائر قومه قبل الإسلام، وهي شعائر لم يسع إلى إلغائها بقدر ما حرص على "استيعابها" في الدين الناشئ[26].

---

21) **هشام بن الكلبيّ**، *كتاب الأصنام*، تح. أحمد محمّد عبيد، المجمع الثقافيّ، أبو ظبي الإمارات العربيّة المتّحدة، 2003، صص31؛ 38؛ 48؛ 50-51؛ 59؛ 68؛ 78؛ 81.

22) *نفسه*، ص34.

23) **الطبريّ**، *جامع البيان عن تأويل القرآن*، م س، ج 2، صص84-86.

وانظر ما يناسب هذا عند **ابن رشد الحفيد**، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، م س، ج 1، ص364.

24) والمتعة هي "أن يحرم الرجل بحَجّة ثمّ يهدمها بعمرة"، **الطبريّ**، *م س*، ص245.

25) *نفسه*، صص231-235.

وتمكن مقارنة هذا الذي أقرّه الدين الناشئ، بممارسة العرب قبل الإسلام لطقس يقوم على التقرّب إلى بعض آلهتهم بحلق رؤوسهم عندها، انظر : **ابن الكلبيّ**، *كتاب الأصنام*، م س، ص86.

26) راجع في هذا الشأن : **ج. شلحود**، *م س*، صص74؛ 82-83؛ 96.

وهذا عين ما تذهب إليه **ماريّا كوندي** (**María Cuende**) - إذ تعدّد أبرز آلهة العرب قبل الإسلام - فتعتبر أنّه قد "كان العرب وحتّى محمّد نفسه قبل البعثة [بدين الإسلام] يقدّسونها" :

María Cuende, "Aspectos del monoteísmo de Mahoma", Boletín de la Asociación española de Orientalistas, año XXXI, 1995, p204.

وتقف **جاكلين الشابّي** (**Jacqueline Chabbi**) من المسألة موقفا يناسب ما تراه فيها **كوندي**، وإن كان فيه بعض المغالاة التي جعلتها تعتبر أنّ محمّدا "لم ينقطع قطّ عن مجتمعه القبليّ" حتّى بعد مبعثه نبيّا :

Jacqueline Chabbi, "Histoire et tradition sacrée : La biographie impossible de Mahomet", *Arabica*, Volume XLIII, E.J. Brill, Leiden, 1996, p204.

ولعلّ من المفيد أن نشير إلى موقف **و. عطا الله** في هذا الشأن، إذ يتحدّث عن بعض "بقايا" الوثنيّة في أقوالٍ للبعض من أعلام الطور الإسلاميّ المبكّر، بما يعكس تغلغل الوثنيّة عند هؤلاء بل وربّما عند محمّد ذاته، لأنّ هؤلاء الرجال إنّما كانوا من القريبين إلى النبيّ، مثل عمّه أبي طالب الذي يستشهد **عطا الله** بقصيدة تنسب إليه، يدّعى أنّه قد قالها في ردّ بعض أولئك الذين هبّوا لإحباط دعوة النبيّ بعيد إعلانه إيّاها في قومه، انظر :

W. Atallah, "Les survivances préislamiques chez le prophète et ses compagnons", *Arabica*, Tome XXIV, Septembre 1977, pp300-301.

كما يورد الطبريّ خبرا يتعلق بعقيدة العرب قبل الإسلام، على لسان بعض الرواة قائلا : "كنّا جلوسا عند صنم ببوانة قبل أن يبعث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بشهر نحرنا جزورا فإذا صائح يصيح من جوف واحدة : "اسمعوا إلى العجب ذهب استراق الوحي ونرمى بالشهب لنبيّ بمكّة اسمه أحمد مهاجره إلى يثرب" (...) فأمسكنا وعجبنا وخرج رسول الله صلّى الله عليه وسلّم"[27].

إنّ الشبه بين نصّ هذا الخبر ونصّ سابق ذكرناه عن المجلسيّ ظاهر، بحيث يؤكّد لنا قصد المجلسيّ إلى السكوت عن معتقد محمّد قبل مبعثه قد يكون قصدا واعيا؛ ولا يخفى ما في هذا الخبر من تنزيل إعلان الدعوة المحمّديّة في زمن سابق لها، بحيث تكتسب المزيد من الشرعيّة إذ تبدو العناية الإلاهيّة قد قدّرتها قبل حدث المبعث ذاته.

ولهذا رأى رودنسون أنّه يعسر على الدارس ردّ احتمال أن يكون محمّد قد انخرط في عبادات قومه السابقة للإسلام، مستندا في ما يذهب إليه، إلى بعض الشبه القائم بين العبادات الإسلاميّة، وبعض الطقوس التي كانت سائدة قبل الدعوة المحمدية ثم جرت أسلمتها كطقس الحجّ مثلا[28].

وتمكن مراجعة نصّ هذه القصيدة في : **ابن هشام**، *السيرة النبويّة*، م س، مج 1، ج 1، صص200-201، وهي قصيدة على الطويل، مطلعها : "أعوذ بربّ الناس من كلّ طاعن (...)".

وكذا يذكر **عطا الله** أقوالا لأبي بكر يقسم فيها "بالراقصات" اللائي من دلالتهنّ أنّهنّ "نساء يمتهنّ الرقص والغناء، فيركبن الجمال وتُوكل إليهنّ تأدية شعائر الرقص في الحجّ الوثنيّ" : *م س*، ص300

وراجع ذلك في : **ابن هشام**، *السيرة النبويّة*، م س، مج 2، ج 2، ص162.

وفي المقال الذي نحيل عليه أمثلة أخرى (انظر *المقال نفسه*، صص300-308) يعدّها **عطا الله** جميعا دالّة على إمكان أن يكون محمّد وصحبته قد تعبّدوا وفق عقائد لعلّها لا تفارق الوثنيّة مفارقة تامّة : *م س*، ص299.

27) **الطبريّ**، *تاريخ الرسل والملوك*، تحقيق م.ج. دي قويا (M.J.De Goeje)، نشر إ.ج، بريل، 1964، المجلد III، صص1145-1146.

28) **Rodinson**, *Mahomet*, Paris, Seuil, 1961, p53.

ويمكن الاستدلال على أنّ القطيعة بين الحجّ الجاهليّ والحجّ الإسلاميّ ليست كليّة، بنصّ يورده **ابن هشام** متحدّثا عن الحمس وما سنّوه في الحجّ قبل الإسلام، وممّا يرد في هذا النصّ : "فقالوا [أي الحمس] : لا ينبغي لأهل الحلّ أن يأكلوا من طعام جاؤوا به معهم من الحلّ إلى الحرم، إذا جاؤوا حجّاجا أو عمّارا، ولا يطوفوا بالبيت إذا قدموا أوّل طوافهم إلا في ثياب الحمس، فإن لم يجدوا منها شيئا طافوا بالبيت عراة. (...) فحملوا على ذلك العرب، فدانت به. ووقفوا على عرفات، وأفاضوا منها، وطافوا بالبيت عراة. (...) فكانوا كذلك حتّى بعث الله تعالى محمّدا ﷺ، فأنزل عليه حين أحكم له دينه، وشرع له سنن حجّه : ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة : 199/2] (...) وأنزل الله عليه فيما كانوا حرّموا على الناس من طعامهم ولبوسهم عند البيت، حين طافوا عراة (...) : ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ۞ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [**الأعراف** : 31/7-32]. فوضع الله تعالى أمر الحمس، وما كانت قريش ابتدعت منه على الناس بالإسلام، حين بعث الله به رسوله ﷺ"، **ابن هشام**، *السيرة النبويّة*، م س، صص : 154-155.

بل إنّ ماريّا كوندي تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك في وصف انخراط محمّد في عبادات قومه قبل البعثة، إذ تعلن أنّ النصّ القرآنيّ ذاته لا يفصل فصلا قاطعا بين بعض الطقوس الجاهليّة وبعض الممارسات الإسلاميّة المبكّرة[29].

إنّ ملاحظة كوندي هذه بالغة الأهمّيّة، لما تفتحه أمامنا من مجال للتعرّض إلى قضيّة هي في صميم الصلة بين النصّ القرآنيّ ومعتقد النبيّ قبل بعثته؛ وإنّما نعني بهذا قضيّة "الآيات الشيطانيّة".

ولقد أخبر الطبريّ عن هذه الحادثة في تاريخه[30]، ومدارها على آيات من سورة النجم[31] تتعلّق بالآلهة الثلاثة : اللات والعزّى ومناة. ويفيد الخبر أنّ الرسول "لمّا وصل إلى قوله ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللاتَ وَالعُزَّى۞ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى ﴾ [32] ألقى الشيطان على لسانه [بما] كان [النبيّ] (...) يتمنّى أن يأتي به قومه : "تِلْكَ الغَرَانِيقُ العُلَى" وأعجبهم ما ذكر به آلهتهم فأصاخوا له (...) ثمّ تفرّق الناس من المسجد وخرجت قريش وقد سرّهم ما سمعوا من ذكر آلهتهم يقولون : قد ذكر محمّد آلهتنا بأحسن الذكر (...) وأتى جبريل رسول الله ﷺ فقال : يا محمّد ماذا صنعت؟ لقد تلوت على الناس ما لم آتك به عن الله عزّ وجلّ وقلت ما لم يُقل لك، فحزن رسول الله ﷺ عند ذلك حزنا شديدا (...) فأذهب الله عزّ وجلّ عن نبيّه الحزن وآمنه من الذي كان يخاف ونسخ ما ألقى الشيطان على لسانه (...)"[33].

وبغضّ النظر عن تنزّل هذه الحادثة السابقة للهجرة في نقطة التماسّ بين عدّة مسائل مثل قضيّة الناسخ والمنسوخ وعلم أسباب النزول[34] وغيرهما، فقد تناولها الدارسون في ضوء الصلة بينها وبين معتقد النبيّ قبل المبعث.

فمونتقومري وات (W.Montgomery Watt) يرى أنّ محمّدا قد تلا تلك الآيات على أنّها جزء من النصّ القرآنيّ جرى نسخه لاحقا[35]. وبعد وصفه لآلهة

فنرى بهذا الشاهد إذن أنّ الإسلام قد عدّل في طقس الحجّ الجاهليّ ولم يلغه تماما.

29) **كوندي**، م س، ص205.
ولعلّ مستند هذه الباحثة، مثل الشاهد الذي سبق لنا ذكره من *سيرة ابن هشام*، أو غيره من مصادر التاريخ الإسلاميّ.

30) **الطبريّ**، *تاريخ الأمم والملوك*، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت لبنان، د ت، ج 3، صص338-340.

31) السورة 53 من ترتيب المصحف الإمام.

32) **النجم** : 19/53-20.

33) **الطبريّ**، م س، صص338-339.

34) انظر مثلا تعليق **بسّام الجمل** على هذه الحادثة : *أسباب النزول علما من علوم القرآن*، بحث لنيل شهادة الدكتوراه، السنة الجامعيّة 2002-2003، عمل مرقون بكلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنّوبة، ص ص312-313.

35) **W.Montgomery Watt**, *Muhammad : Prophet and Statesman*, Oxford university Press, 1961, pp61-62.

العرب الثلاثة الأكثر أهمّيّة عندهم ولمعابدها[36]، يصل هذا بقضيّة "الآيات الشيطانيّة" ودلالتها على معتقد النبيّ قبل المبعث، فيفترض أنّ ما كانت تلك الآيات ترمي إليه هو تشريع التعبّد في تلك المعابد الثلاثة، فيكون النسخ ـ وفق تصوّر وات ـ منعا لذلك التعبّد[37].

وبالإضافة إلى هذا، فإنّ وات يرى أنّ كلمة "آلهة" قد لا تعني أصناما عديدة كان العرب يتقرّبون إليها، بل لعلّها أوجه متنوّعة لقوّة واحدة، يمكن أن تقارن بأسماء الله الحسنى المتعلّقة بالذات الإلاهيّة في التصوّر الإسلاميّ[38]. ويبدو هذا الموقف من عقيدة النبيّ قبل المبعث في ضوء حادثة "الآيات الشيطانيّة"، مفيدا من حيث إثارته هذه المسألة. فإنّ وات يبدو ملحّا على نفي انخراط النبيّ في عبادات قومه حتى قبل مبعثه. وإنّما تتنزّل قراءة الرجل لهذه الحادثة في نطاق موقف له أعمّ من هذا الشأن؛ فيرى أنّ محمّدا قد كان يعتقد في الإله الواحد مذ كان فردا "جاهليّا" لم يُبعث بعد نبيّا. ونظرا إلى أهمّيّة هذا الموقف وإلى ضرورة التمحيص في شأنه، نفرد له المبحث الموالي من هذا العمل.

وتكثر أخبار السيرة التي تصوّر محمّدا ـ قبل مبعثه ـ وقد تفرّد عن أهله، فنفر من عبادة الأصنام وأخذ يدعو الله، ذاتا واحدة متعالية، وكأنّما في ذلك استجلاب منه للنبوّة وطلب لها؛ ففي النصّ الاثني عشريّ يذكر المجلسيّ أنّ محمّدا "كان قبل بعثته مذ أكمل الله عقله في بدو سنّه نبيّا مؤيّدا بروح القدس، يكلّمه الملك ويسمع الصوت، ويرى في المنام (...)"[39].

إنّ هذا التصوير الذي يقدّمه المجلسيّ لميل محمّد إلى مناجاة الله ـ ولمّا يبعث ـ لا يكاد يختلف عمّا يقدّمه سائر مؤرّخي السيرة النبويّة : فإنّ محمّدا ـ حسب بعض المؤرّخين ـ قد "حبّب إليه الخلاء، فكان بغار بحراء يتحنّث فيه الليالي ذوات العدد قبل أن يرجع إلى أهله، ثمّ يرجع إلى أهله، فيتزوّد لمثلها"[40].

وتطرح مسألة هذا التعبّد المنسوب إلى محمّد قبل بعثته إشكالا دقيقا، يتمثّل في مكان هذا التعبّد؛ فلقد أجرى شارل واندال مقارنة بين نصوص الأخبار في حديثها عن هذا الغار، ووجد ـ مثلا ـ أنّ نصّ الطبريّ الذي سبق أن أشرنا إليه

36) *نفسه*، ص ن.

37) *نفسه*، ص62.

38) *نفسه*، ص ن.

39) **المجلسيّ**، *م س*، ص277.

40) **الطبريّ**، *التاريخ*، م س، ص298.

يذكر تعبّد محمّد "بغار بحراء" في حين يتحدّث البلاذريّ (تـ 302 هـ/892 م) عن تحنّث النبيّ "بغار حراء"[41].

فحسب تحليل واندال، تدلّ عبارة "بغار حراء" على أنّ الغار قد كان يعرفه سائر العرب قبل الإسلام، وأنّ ممارسة التعبّد فيه سائدة. أمّا عبارة "بغار بحراء"، فدالّة على أنّ المكان مجهول من سائر القوم، وأنّ محمّدا - إذ قصده للاختلاء والتعبّد - إنّما هو منفرد عن الملإ من قريش[42].

وبالإضافة إلى ذلك، ينبّه واندال إلى الصلة بين مادّتي [ح-ن-ث] و[ح-ن-ف]، مشيرا إلى أنّ "مصطلح التحنّث (...) يكتسب دلالة مفيدة إذا ما نظرنا إليه على أنّه بديل صوتيّ [لكلمة] التحنّف، ولعلّه لغة فيها"[43]؛ فإن سايرنا واندال في هذه المقارنة وهذا التأويل، بدا محمّد قبل مبعثه إمّا منفردا عن سائر قومه، بالاختلاء في غار يتأمّل فيه قضايا الوجود، وإمّا منخرطا في عبادات الأحناف[44].

والحقّ أنّ الناظر في معنى الحنيفيّة، واجد إشكالا دلاليّا يستدعي منه وقفة ونظرا. فالحنيف "هو الذي يستقبل قبلة البيت الحرام على ملّة إبراهيم"[45]؛ والحنيف أيضا هو "الصحيح الميل إلى الإسلام والثابت عليه"[46]. وإضافة إلى هذا، فقد "كان عبدة الأوثان في الجاهليّة يقولون : نحن حنفاء على دين إبراهيم، فلمّا جاء الإسلام سمّوا المسلم حنيفا، (...)، وكان في الجاهليّة يقال : من اختتن وحجّ البيت حنيف لأنّ العرب لم تتمسّك في الجاهليّة بشيء من دين إبراهيم غير

---

41) "(...) وحبّبت إليه الخلوة، فكان يخلو بغار حراء، فيتحنّث فيه"، **أحمد بن يحيى بن جابر بن داود المعروف بالبلاذريّ** (تـ 302هـ/892 م)، *أنساب الأشراف*، تحقيق محمّد حميد الله، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربيّة ودار المعارف بمصر، د ت، الجزء الثالث، ص105.
وانظر شبيه هذا الخبر في :
الإمام مسلم (تـ 261 هـ/875 م)، *صحيح مسلم* بشرح النوويّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت لبنان، 1987، مج 1، ج 2، ص197. وكذلك :
البخاريّ (تـ 256 هـ/870 م)، *صحيح البخاريّ*، ضبط محمّد محمود حسن نصّار، ط 2، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، 2002، الباب الثالث، ص13. وأيضا :
محمّد بن سعد (تـ 230 هـ/845 م)، *الطبقات الكبرى*، دار صادر، بيروت لبنان، د ت، ص194.

42) راجع في هذا : **شارل واندال**، *م س*، صص26-27.

43) *نفسه*، ص27.
ونجد ما يدعم هذا في مقال **لمونتقومري وات** بـ*دائرة المعارف الإسلاميّة*، انظر :
W. Montgomery Watt, Article : "HANĪF", *E.I.2*, Nouvelle édition, Tome III, p169.

44) راجع : **واندال**، *م س*، ص ن.

45) **ابن منظور**، *اللسان*، م س، ص249.

46) *نفسه*، ص ن.

الختان وحجّ البيت، فكلّ من اختتن وحجّ قيل له حنيف، فلمّا جاء الإسلام تمادت الحنيفيّة فالحنيف المسلم"[47].

ويتحدث مارتين لنغس (Martin Lings) عن أهمّيّة الأوثان باعتبارها معتقدا في الفضاء المكّيّ مع استقرار المعتقد الإبراهيميّ الذي يبدو أنّه قد كان أصيلا في المنطقة قبل أن تظهر فيها العبادات الوثنيّة[48].

فيبدو ممّا قدّمنا ههنا، أنّه قد تجاور المعتقدان الوثنيّ والتوحيديّ في الفترة السابقة للبعثة. فما كان موقف النبيّ من هذا المعتقد وذاك ؟

يطرح ريكمانس هذه القضيّة في تساؤل نراه على درجة كبيرة من الأهمّيّة، يتعلّق بإمكان معاصرة النبيّ نخبة من العرب المثقفين الذين يبدو أنّهم قد أعرضوا عن عبادة الأوثان؛ فقد يكون هؤلاء ساعدوا - إن قليلا أو كثيرا - في رسوخ الفكر التوحيديّ عند محمّد قبيل مبعثه[49].

ورغم ما يبدو من إلحاح ريكمانس على أنّ صلة محمّد بالأحناف (ومن ثمّ إمكانيّة اعتناقه ما به يدينون)، لا تعدو هنا فرضا يعسر البتّ بشأنه[50]، رغم هذا، فإنّه - على أيّة حال - يطرح تصوّرا لمعتقد محمّد قبل المبعث ينفي أن يكون قد انخرط في عبادات قومه الوثنيّة.

---

47) *نفسه*، ص ن.
ولقد تناول **الطبريّ** أيضا بعض معاني الحنيفيّة وأصولها، فانظر : **الطبريّ**، *جامع البيان عن تأويل القرآن*، م س، ج 1، ص565.

48) **Martin Lings**, *Muhammad: his life based on the earliest sources*, 7th edition, Souhail Academy, Lahore Pakistan, 1997, p15. وكذلك : **W.Montgomery Watt**, "The 'High God' in Pre-Islamic Mecca", *Correspondance d'Orient*, Bruxelles, n°11, 1970, pp499-503.

49) **ريكمانس**، *م س*، صص335-336.
وانظر أيضا إشارة **رودنسون** إلى تأثّر عرب الحجاز قبيل المبعث المحمّديّ بالمعتقد التوحيديّ على يد اليهود والنصارى :
Maxime Rodinson, "Problèmes sociologiques des origines de l'Islam", *Diogène*, n°20, 1974/5, p48.
ولعلّ **رودنسون** قد استمدّ مثل هذه الملاحظات عن انفتاح عرب الجزيرة على اليهوديّة والنصرانيّة، من بعض الأخبار التي ذكرها المؤرّخون العرب القدامى، مثل ما يسرده **ابن هشام** بخصوص تبشير بعض اليهود والنصارى بنبوّة محمّد قبيل مبعثه؛ فيقول **ابن هشام** - مثلا - : "وكانت الأحبار من اليهود، والرهبان من النصارى، والكهّان من العرب، قد تحدّثوا بأمر رسول الله ﷺ قبل مبعثه، لما تقارب من زمانه"، **ابن هشام**، *السيرة النبويّة*، م س، ص155.
فنرى بهذا إذن، كيف كان مهبط الوحي محلا لتعايش عقائد العرب التي لم تكن قد فارقت الوثنيّة بعد، مع الديانتين السماويّتين، أي اليهوديّة والمسيحيّة.

50) **ريكمانس**، *م س*، ص ن.

ثمّ إنّ ابن هشام ينبئنا بما يمكن أن ينير لنا بعض الأطوار من سيرة محمّد قبيل بعثته، فيقول : "كان رسول الله ﷺ يجاور في غار حراء من كلّ سنة شهرا. وكان ذلك ممّا تحدّث به قريش في الجاهليّة"[51]؛ فهذا يدلّ على أنّ اختلاء محمّد في الغار يمكن عدّه جزءا من ممارسة تعبّديّة لعلّه لم ينفرد بها انفرادا مطلقا عن سائر قومه قبيل بعثته نبيّا فيهم.

فإن كان لنا أن نحاول ترجيح قول في هذا الشأن، قلنا إنّ محمّدا لعلّه قد انخرط فعلا في مثل هذه العبادات التوحيديّة عندما كان وعيه مناسبا لوعي أيّ فرد قرشيّ يسير سيرة قومه في أمور الدين والدنيا.

وفي ضوء هذا الفهم، قد تكون دلالتا لفظتي "الضلال" و"الهدى" في سورة الضحى[52] متعلّقتين بعقيدة محمّد التوحيديّة قبل مبعثه. وهذا ما يذهب إليه الباحث عبد الله جنّوف، إذ يقول في هذا الصدد "إنّ محمّدا انتهى عن استلام الأصنام وأكل ذبائح أهل الأوثان" قبل مبعثه نبيّا، فيكون بذلك قد ارتقى إلى "إنكار الأصنام والبحث عن جهة أخرى تصرف إليها العبادة دون أن تكون تلك الجهة معلومة بذاتها وصفاتها علما دقيقا ودون أن تكون تلك العبادة واضحة المعالم بيّنة الأركان. وحينئذ يكون معنى الضلال في آية الضحى الجهل بكيفيّة إفراد الله بالألوهيّة وطريقة التوجّه إليه، ويكون معنى الهداية الإرشاد إلى كيفيّة إفراد الله بالألوهيّة وإلى نبذ الأصنام والانقطاع عنها حقيقة"[53].

ولذا حفظت المصادر أخبارا تصوّر ملامح تلك الشخصيّة المحمّديّة "العفويّة"، ولمّا تتسلّط عليها أضواء التاريخ، فتجعل منها شخصيّة خارجة عن المألوف في عدد من وجوهها، ممّا جعل بعض دارسي السيرة النبويّة يرون في الأخبار ما يصوّر "محمّدا نبيّا من لحظة ولادته، فظهرت معاني عصمته منذ النشأة الأولى، ومثّل الوحي مرحلة من المراحل الهامّة لهذه النبوّة؛ فهو بذلك لا يحمل فاصلا بين نشأة بشريّة أولى ونشأة نبويّة لاحقة"[54].

ولذلك جاءت عند إخباريّي السيرة نصوص تبدو كأنّها "تتدارك" ما لحق بصورة النبيّ من مساس بقداستها، فتصوّره معرضا عن الممارسة الوثنيّة قبل المبعث [55].

---

51) **ابن هشام**، م س، ص177.
ويمكن النظر في تعليق **رودنسون** على مثل هذا الخبر عن عادة التحنّث عند العرب، فراجع :
Rodinson, *Mahomet*, Ibid, p73

52) **الضحى** : 7/93.

53) **عبد الله جنّوف**، محمّد *قبل البعثة*، بحث مرقون بكلية الآداب منّوبة، 1999، صص63-64.

54) **منصف الجزّار**، *المخيال العربيّ في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول*، بحث لنيل شهادة دكتورا الدولة في اللغة والآداب العربيّة، جانفي 2003، عمل مرقون بكليّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنّوبة، ج 1، صص288-289.

55) **حمّادي المسعودي**، م س، ص380.

وكأنّنا بحكي السيرة النبويّة يمحّض المراحل السابقة للدعوة لتكون ضربا من التهيئة لتلك الحال الحاسمة في مسار الأحداث، نعني حال البعثة بالدين الجديد؛ وعلى أساس من ذلك، جاءت الأخبار الرادّة لإمكانيّة أن يكون محمّد قد تعبّد بديانة فيها آثار الوثنيّة، إنّما تصوّر نفوره من الأوثان، وكأنّ الأمر إلهام ربّانيّ ينقي الذات المحمّديّة من دنس الشرك تمهيدا للمبعث بالدين الإسلاميّ[56].

إنّ اختلاف الملامح التي تقدّمها الأخبار لعقيدة النبيّ قبل مبعثه، يعبّر عن التصوّر البعديّ لسير عظماء التاريخ، وهو تصوّر يحاول المؤرّخون جعل الأخبار خادمة له داعمة إيّاه، فإذا أنت واجد الخبر الذي يعبّر عن تلك الصورة "الرسميّة". ولكنّك تجد خبرا آخر تسرّب إلى كتب التاريخ، لعلّه يناقض السابق أو على الأقلّ لا ينسجم والتصوّر الذي يحمله، ونعني ذاك النصّ الفريد الذي ذكره ابن الكلبيّ عن محمّد وهو يذكر تقرّبه "إلى العزّى بشاة عفراء وهو على دين قومه"[57].

ويقودنا هذا إلى إبداء ملاحظتين؛ أمّا الأولى، فتتعلّق بمرونة الأخبار وسهولة تسويغها لخدمة غرض ما، بما يتطلّب من الباحث نظرا عميقا للكشف عن مواضع التباس صيغ الأخبار بالمقاصد التي وضعت لأجلها[58].

وأمّا ثانية الملاحظتين، فتتمثّل في ضرورة التعويل على المقاربة الكلاميّة التي يتناول بها المجلسيّ عقيدة النبيّ قبل الإسلام، ما دام قد سكت عن طرح هذه المسألة من وجهة نظر تاريخيّة.

2 ـ عقيدة محمّد قبل المبعث مسألة كلاميّة :

إنّ الناظر في مقاربة المجلسيّ لعقيدة النبيّ قبل المبعث بوصفها مسألة كلاميّة، يجد له وجهين : وجه المصنّف الجامع لمختلف المواقف من المسألة، الذي لا يعدو دوره التعليق العابر على البعض منها[59]، ثمّ وجه المتكلّم الذي يعلن موقفه من المسألة، بوصفه ناطقا بلسان الطائفة. وعلى هذا الوجه يدور اهتمامنا إذ نعنى خاصّة بموقف صاحب البحار من المسألة[60].

---

56) ومن ذلك خبر يذكره **ابن هشام**، يصوّر محمّدا وقد "قام إليه بحيرى، فقال : يا غلام أسألك بحقّ اللات والعزّى إلا ما أخبرتني عمّا أسألك، وإنّما قال له بحيرى ذلك، لأنّه سمع قومه يحلفون بهما، فزعموا أنّ رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم قال : لا تسألني باللات والعزّى شيئا، فوالله ما أبغضت شيئا قطّ بغضهما (...)"، **ابن هشام**، *م س*، مج 1، ج 1، ص140.

57) **ابن الكلبيّ**، *م س*، ص19.

58) وهذا عين ما يذهب إليه **وات**، راجع :

W. Montgomery Watt, "Secular Historians and The Study of Muhammad", *Hamdard Islamicus*, vol.1, n°3, Winter 1978, p51.

59) **المجلسيّ**، *البحار*، الجزء 18، م س، صص271-277.

60) *نفسه*، صص277-281.

ويبدو للمجلسيّ قول بيّن في المسألة، عبارته أنّ محمّدا "كان نبيّا قبل الرسالة"[61]؛ وبهذا يجعل المجلسيّ حدث المبعث لم يأت بالنبوّة بل بالرسالة أي النصّ الموحى، وتذكّرنا هذه النبوّة التي يسندها المجلسيّ إلى محمّد، بذاك السؤال الذي كنّا قد طرحناه في المشغل التاريخيّ، عن جواز الحديث عن "إسلام محمّد قبل الإسلام". ولكنّ للمجلسيّ موقفا حاسما من هذا الشأن يتمثّل في امتناع أن يكون محمّد قد تعبّد بشريعة غيره قبل بعثته. فإذا احتجاجه في هذا الباب يهدف إلى إثبات تفرّد ما تعبّد به محمّد قبل بعثته وعدم تشبيهه بالعقائد السائدة في مهبط الوحي زمانه، وأنّ أمر عبادة محمّد لله - والحال أنّ محضن الوحي تشوبه آثار الوثنيّة - لا يرقى إليه شكّ، فلا يحتاج المتكلّم إلى حجج ولا إلى قرائن لإثباته.

وعلى غرار سائر المتكلّمين، يسوق المجلسيّ حججا يستدلّ بها على موقفه ذاك. وتتمثّل أولى هذه الحجج في مقارنة يعقدها المجلسيّ بين عيسى ومحمّد : فإذا كان عيسى الذي تكلّم في المهد قد كان نبيّا حجّة لله غير مرسل قبل مبعثه[62]، وإذا كان الله لم يعط نبيّا حجّة إلا أعطاها لمحمّد، فيمتنع حينئذ على العقل أن يقبل امتناع أن يكون عيسى نبيّا في المهد ولا يكون محمّد نبيّا حتّى سنّ الأربعين[63].

ويبدو المبدأ الأساس الذي تنبني عليه هذه الحجّة أفضليّة محمّد على سائر الأنبياء، على نحو يجعل له جميع الفضائل والمعجزات المسندة إلى كلّ واحد منهم.

وبناء على هذا، فلا بدّ لمحمّد - وقد بدا أنّه نبيّ منذ ولادته - من أن يكون عاملا بشريعته عند بلوغه حدّ التكليف، أي عند انتقاله من طور النبوّة إلى طور الإرسال. وهذا ما يطرح على المجلسيّ سؤال ما إذا كانت شريعة محمّد تابعة لشريعتي عيسى وإبراهيم، نظرا إلى معاصرة الدعوة المحمّديّة للعقائد التوحيديّة مثل المسيحيّة على يد عيسى والحنيفيّة على يد أوصياء إبراهيم. فالعاقل - حسب المجلسيّ - لا يجوّز أن يهمل الله أفضل أنبيائه أربعين سنة بغير عبادة؛ ولذا كان محمّد يعبد الله قبل بعثته بما لا يعلم إلا بالشرع من حجّ وطواف وتعبّد في غار

---

61) *نفسه*، ص278.

62) ولا بدّ من أن نلاحظ هنا تمييز **المجلسيّ** بين طورين للنبوّة : طور سابق للإرسال وهو ما قبل البعثة، وطور لاحق للبعثة يكون فيه النبيّ مرسلا إلى الناس؛ فكأنّ النبوّة عند الاثني عشريّة تتحقق في مرحلتين : مرحلة الكمون (قبل البعثة)، ومرحلة الإرسال (بعد البعثة). ولا يخفى عنّا ما يقوم وراء هذا الاعتبار من خلفيّة مذهبيّة لدى **المجلسيّ** : فالأيمّة عنده مثل الأنبياء في المنزلة، لا يختلفون عنهم إلا في أنّهم يختصّون بباطن النصّ الموحى، بينما يوكل إلى الأنبياء أمر الظاهر من هذا النصّ... ولمزيد التعمّق في هذا الشأن، يمكن النظر في :

Mohammad-Ali Amir-Moezzi et Christian Jambert، *Qu'est-ce que le shî'isme ?*, Librairie Arthème Fayard, 2004, p33.

63) **المجلسيّ**، م س، ص179.

حراء... بل إنّه كان يراعي الآداب المنقولة من تسمية وتحميد عند الأكل وغيرهما[64].

وللاستدلال على تفرّد الرسالة المحمّديّة عن تلك السائدة في زمانه، يحتجّ المجلسيّ بأنّ محمّدا ـ لو لم يكن قد أوتي النبوّة قبل مبعثه ـ لاتّبع أوصياء عيسى، وهذا قائم على افتراض أنّ عيسى قد بعث للكافّة[65]. فإن لم يكن ذلك، وكانت شريعة إبراهيم باقية في بني إسماعيل، كان محمّد متّبعا لأولئك الأحناف. غير أنّ هذا باطل أيضا بحجّة امتناع ما يستتبعه من أن يكون سائر الأنبياء أفضل من محمّد وهو غير ممكن لأنّه أفضلهم جميعا[66]؛ فبهذا كلّه احتجّ المجلسيّ على عبادة محمّد لله عبادة "إسلاميّة" قبل بعثته، على نحو يغاير شريعة عيسى وملّة إبراهيم اللتين عاصرهما قبل الإسلام.

وتبدو الخلفيّة المذهبيّة حاضرة جليّا في بعض الحجج الأخرى التي يسوقها المجلسيّ دعما لنبوّة محمّد قبل الإسلام. وذلك أنّ معنى النبوّة ـ كما يقدّمه صاحب البحار ـ هو أنّ محمّدا "من لدن كان فطيما، كان مؤيّدا بأعظم ملك يعلّمه مكارم الأخلاق، ومحاسن الآداب"[67]، وهذا القول يبيّن جليّا ذاك الفرق المفهوميّ الذي يقيمه المجلسيّ بين حدّي النبوّة والرسالة.

ويتدرّج المجلسيّ إلى حجّة إضافيّة لعلّها أكثر صراحة في الاستناد إلى ما يعتقده الإماميّة، وتتعلّق "بأحوال الأنبياء وكمالهم في عالم الأظلّة وعند الميثاق، وأنّهم كانوا يعبدون الله ويسبّحونه في حجب النور قبل خلق آدم عليه السلام"[68].

ويضيف المجلسيّ حجّة تتطلّب من الدارس نظرا مليّا : فإن كان عليّ بعد ولادته، قد "قرأ الكتب السماويّة على النبيّ"[69]، والقائم في حجر أبيه[70] "أجاب عن المسائل الغامضة، وأخبر عن الأمور الغائبة، وكذا سائر الأئمّة"[71]؛ فلا يمكن أن يكون محمّد ـ وفق هذا الاعتبار ـ دونهم جميعا في ذلك.

---

64) نفسه، ص180.

65) نفسه، ص ن.

66) نفسه، ص ن.

67) نفسه، ص178.

68) نفســـه، ص279. ولفهم ما عليه نظام الكون عند الشيعة الإمامية، تمكن مراجعة : **معزي وجمبار**، م س، صص104-110.

69) **المجلسيّ**، م س، ص ن.

70) يعني محمّد المهديّ القائم، أي الإمام الثاني عشر في سلّم الأئمّة، راجع : **معزي وجمبار**، م س، صص73-74.

71) **المجلسيّ**، م س، ص ن.

إنّ استناد المجلسيّ إلى بعض أركان المعتقد الاثني عشريّ جليّ في هذه الحجج؛ فهو يدرج السيرة النبويّة في مسار كونيّ عليه اتّفاق الطائفة، دون مراعاة المنطق الزمنيّ في الاستدلال : إذ كيف يكون عليّ أو غيره من الأئمّة الاثني عشر مثالا تقاس عليه نبوّة محمّد، والحال أنّ منشأ التشيّع لاحق للمبعث بل لعلّه يجوز اعتباره متولّدا منه...

وقد يكون هذا المنحى في الاستدلال محايثا للاحتجاج داخل المذهب، بحيث يكون منشأ المذهب الاثني عشريّ هو لحظة البدء التي تقاس عليها أطوار التاريخ وأحداثه خارج التصوّر التقليديّ للتاريخ.

كما يعتمد المجلسيّ في هذا السياق بعض الأخبار الداعمة لموقفه؛ فمنها نصوص تسند إلى شيوخ الطائفة، ومنها بعض الآيات القرآنيّة. واللافت للنّظر أنّ النصّ القرآنيّ لا يحتلّ منزلة مركزيّة في احتجاج المجلسيّ، ولعلّها منزلة يبرّرها وضعه بوصفه نصّا تأسيسيّا في الظاهرة الإسلاميّة عامّة : فكأنّ الانتماء إلى مذهب الإماميّة أقوى أثرا في وعي المجلسيّ من الانتماء إلى الدين الإسلاميّ، تلك الدائرة التي تضمّ - في ما تضمّ - بعض الملل النابذة للطائفة.

ومن الأخبار التي يسوقها المجلسيّ أيضا، حديث يدّعيه "مشهورا عن محمّد [وهو قوله :] كنت نبيّا وآدم بين الماء والطين"[72]، وليس لقارئ هذا الحديث أن يتمثّله جيّدا دون ربطه بتصوّر نظام الكون وخلقه عند الإماميّة[73].

وممّا يدلّ به صاحب البحار على سبق النبوّة المحمّديّة لحدث المبعث، وفرة الأخبار عن أنّ الأنبياء "مؤيّدون بروح القدس من بدء حالهم"[74]، وكثرة النصوص الدالّة على ما "رأى رسول الله صلّى الله عليه وآله من أسباب النبوّة قبل الوحي حتّى أتاه جبرئيل من عند الله بالرسالة"[75].

ولعلّ أكثر حجج المجلسيّ دلالة على تجذ ر السؤال عنده عن معتقد النبيّ في التصوّر المذهبيّ، ما يذهب إليه من أنّ "الله تعالى اتّخذ إبراهيم عليه السلام عبدا قبل أن يتّخذه نبيّا، وأنّ الله اتّخذه نبيّا قبل أن يتّخذه رسولا، وأنّ الله اتّخذه رسولا قبل أن يتّخذه خليلا، وأنّ الله اتّخذه خليلا قبل أن يجعله إماما"[76] : فالقصد من هذه الحجّة إسناد كلّ تلك المراحل التي مرّ بها إبراهيم إلى محمّد ذاته، لأنّه أفضل الأنبياء كما أعلن المجلسيّ، وليس لنبيّ فضيلة إلا كانت له.

---

72) *نفسه*، ص278.

73) راجع في هذا الشأن : **معزي وجمبار**، *م س*، صص104-110.

74) **المجلسيّ**، *م س*، ص ن.

75) *نفسه*، ص ن.

76) *نفسه*، ص ن.

غير أنّ السؤال متعلّق بمرتبة الإمامة التي تبدو تتويجا لجميع المراحل السابقة من نبوّة ورسالة وارتقاء إلى مرتبة خليل الله؛ فنحن بهذا إزاء ترتيب مغاير تماما لما عليه تصوّر أهل السنّة للصلة بين محلّي النبوّة والإمامة : فإذا النبوّة هي أولى المراتب المؤدّية إلى الإمامة التي تبدو تتويجا لهذا السلّم خاتمة له.

والحاصل عند المجلسيّ أنّ محمّدا قد كان نبيّا قبل أن يبعث، بما لا يرقى إليه شكّ. أمّا طبيعة الشريعة التي كان يتعبّد بها، ففيها أكثر من قول : فقد يكون محمّد عمل بشريعة "مختصّة بما أوحى الله إليه بعدها"[77]؛ أو قد يكون ما تعبّد به محمّد موافقا لشريعة من تقدّمه من الأنبياء[78] لا على وجه التقليد لأنّ محمّدا من معجزاته استغناؤه عن أهل الكتاب وغيرهم؛ بدليل الآية ﴿ هُوَ الذِّي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولا مِنْهُمْ ﴾ [79]. أمّا أن يكون محمّد قد علم شريعته ممّن قبله، فيردّه المجلسيّ بدليل غياب نصّ يأمره بذلك[80]، ولأنّه لا يمكن لمحمّد أن يتّبع غيره فيكون بذلك مفضولا والحال أنّه هو الأفضل[81]، ونظرا أيضا إلى استحالة أن يكون قد عمل بشريعة منسوخة لأنّ هذا قول فاسد عند المجلسيّ[82].

أمّا الآية التي نصّها ﴿ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ ﴾ [83]، فلا يراها المجلسيّ متعلّقة إلا بحال النبيّ عندما ولد، أي قبل تأييده بروح القدس، بحيث لا ينافي هذا نبوّته قبل الإسلام[84].

إنّ أبرز ملامح المقاربة التي يقترحها المجلسيّ لسؤال عقيدة النبيّ قبل المبعث، ذاك الميزُ المفهوميّ الذي يقيمه بين النبوّة والرسالة : فإذا محمّد قد تنبّأ منذ ولد حتّى مجيء الرسالة. وهو تصوّر يضع الدارس في مواجهة أسئلة منها ما يتعلّق بوجاهة قيام النبوّة دون الرسالة، أي ما إذا أمكن للنبوّة - بما هي صلة للسماء بالأرض - أن تقوم بذاتها دون المقصد التبليغيّ، وكيف كان تقبّل قوم النبيّ لتلك الشريعة التي يدّعي المجلسيّ أنّ محمّدا قد تعبّد بها قبل المبعث : أفيعقل ألا تكون تلك النبوّة قد أحدثت ردود فعل في صحبته وزوجه وقومه عامّة، حتّى وإن كانت تلك العقيدة لا تعني سواه أصلا؟...

77) *نفسه*، ص280.

78) *نفسه*، ص ن.

79) *نفسه*، ص ن. والآية هي : **الجمعة** : 2/62.

80) *نفسه*، ص281.

81) *نفسه*، ص ن.

82) *نفسه*، ص ن.

83) **الشورى** : 52/42.

84) *نفسه*، ص ن.

قد تكون المنافحة عن المذهب ومحاولة إدراج هذه المسألة الدقيقة فيه هما اللتان وجّهتا المجلسيّ هذه السبيل في تناول عقيدة النبيّ قبل المبعث، وهي وجهة نراها تغرق في تنظير ترمي من ورائه إلى الاستدلال بالتجربة المحمّديّة على أنّ الاتّصال بالعالم الغيبيّ لا يشترط رسالة ولا سنّا معيّنة ولا وعيا يسمح بإدراك مضامين ذاك الاتّصال وشروطه : فبضرب من المقارنة، تكون للأئمّة شرعيّة تمنع الطعن في قداستهم وفي اتّصالهم بعالم السماء، منذ عليّ إلى الإمام الغائب الذي احتجب وليس له من العمر سوى سبع سنين[85].

وبذا، تبين لنا جليّا ملامح الالتباس بين المسألة المطروحة وأركان المذهب عند المجلسيّ : فإذا الغرض مذهبيّ أساسا؛ فلقد طغى المقصد المذهبيّ على مقاربته حتّى جعله يتجاهل بعض ما يخبر به النصّ القرآنيّ عن السائد العقديّ قبل المبعث، بما هو ملزم لمحمّد على نحو أو آخر. فقد حسر المجلسيّ مجال الطرح القرآنيّ للمسألة على نحو يتطلّب منّا العودة إلى هذا النصّ التأسيسيّ لتجلية أكثر ما يمكن من ملامح تسم عقيدة محمّد قبل بعثته رسولا.

وممّا لا يرقى إليه شكّ، أنّ ما يتضمّنه النصّ القرآنيّ من إشارات إلى ما كان عليه اعتقاد محمّد قبل المبعث إنّما هو جزء من سياق جدليّ يعدّ محايثا لأيّ نصّ دينيّ يأتي بعقيدة مغايرة لما يمكن عدّه "سائدا عقديّا" في الفضاء الذي تقصده الدعوة الناشئة. ومع هذا، فلا يمنع الملمح الجداليّ المميّز للنصّ القرآنيّ من تبيّن بعض ما كانت عليه عقيدة محمّد قبل بعثته نبيّا.

يبدو الخطاب القرآنيّ آمرا للذات المرشّحة للنبوّة بالقطع مع ما يبدو أنّها كانت منخرطة فيه من عبادات، أو ناهية إيّاها عن بعض ذلك، كأن يخاطب الله نبيّه أنْ ﴿ قُلْ أَفَغَيْرَ اللهِ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الجَاهِلُونَ﴾ [86]، أو بقوله : ﴿ وَالرِّجْزَ

---

85) **معزي وجمبار**، م س، صص73-74.

وليس على موقف **المجلسيّ** هذا اتّفاق العديد من الدارسين؛ فيرى **غوتو أكيرا** (**Gotō Akira**) مثلا أنّ محمّدا قد تأثّر بعقيدتي موسى وعيسى، بل أنّه قد كان واعيا بأنّه يماثلهما في بعض مضامين رسالته، لا يفارقهما إلا في كونيّة ما جاء يدعو إليه؛ راجع ذلك في :

Gotō Akira, "Muhammad's Position among His People", *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, n°61, Tokyo, The Toyo Bunko (Oriental Library), 2003, p117.

أمّا عن صلة الوعي المحمّديّ قبل المبعث بملّة إبراهيم، فيرى **أكيرا** أنّ الأنموذج الإبراهيميّ قد مثّل أصلا لا لدعوة محمّد فحسب، بل ولسابقتيها التوحيديّتين أيضا، انظر : **أكيرا**، م س، ص118.

وهذا عين ما يراه **فنسينك** (**Wensinck**)، إذ يعتبر الشريعة الإبراهيميّة أصلا قام عليه الإسلام :

A.J.Wensinck, "L'influence juive sur les origines du culte musulman", traduit par : G.H.Bousquet et G.-W.Bousquet-Mirandolle, *Revue Africaine*, n°98, 1954, p86.

ولعلّ الدارس لا يعدم فائدة في مراجعة موقف **بانات** (**Baneth**) الذي لا ينفي بدوره الصلة بين عقيدة محمّد والعقيدتين التوحيديّتين السائدتين قبل البعثة؛ راجع :

D.Z.H.Baneth, "What did Muhammad mean when he called his religion « Islam » ? : The original meaning of Aslama and its derivatives", *Cambridge*, 1954, Tome 64/I, p188.

86) **الزمر** : 64/39.

فَاهْجُرْ﴾ [87]؛ فهذا ممّا يدلّ ـ لا محالة ـ على أنّ الذات التي يقصدها القول إنّما هي معنيّة بتلك الممارسة التي ينهى عنها النصّ في آيات من قبيل : ﴿ وَلا تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا﴾ [88]، أو ﴿ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ﴾[89].

إنّ المطلب السماويّ ـ من خلال هذه الآيات ـ ماثل في مرتبتين : اقتلاع الذات المحمّديّة من وسطها العقديّ الموسوم بالملمح الوثنيّ أوّلا، ثمّ جعل تلك الذات ـ وقد انفصلت روحيّا عن ذلك الفضاء ـ وسيلة السماء في محاربة ذلك المعتقد الوثنيّ بالمجادلة التي ترتكز أساسا على بيان ما للذات الإلهيّة من أفضليّة على تلك الأوثان.

ونجد النصّ القرآنيّ يعلن في هؤلاء الذين يقصدهم الوحي : ﴿ إِنَّ الذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا﴾ [الآية][90]، فإذا هؤلاء ﴿ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ﴾ [الآية][91]؛ وبمجرّد "إفراغ" هذه المعبودات من قدرتها على الفعل، يحثّ النصّ القرآنيّ مخاطبيه ـ بواسطة الذات المحمّديّة ـ على أن يرتقوا إلى عبادة الذات المطلقة التي هي أرقى من هذه الأصنام بل هي خالقتها : ﴿ وَاسْجُدُوا للهِ الذِّي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ [الآية][92].

أمّا في ما يتعلّق بانعدام الصلة بين الشريعة الموحاة إلى محمّد وما كان سائدا في فضاء النبوّة، فلا نكاد نعدم القرائن على عدم التناسب بين ما يدّعيه المجلسيّ ويستدلّ عليه، وما عليه صريح النصّ القرآنيّ، ومن ذلك الآية التي نصّها : ﴿ سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلا ﴾ [93]؛ أو تلك التي فيها حثّ لمحمّد بأن ﴿ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِي بِالبَيِّنَاتِ وَبِالذِّي قُلْتُمْ ﴾ [الآية][94]، وغير هاتين من الآيات التي يبدو فيها القصد إلى إدراج محمّد في خطّ نبويّ يعدّ هو جزءا منه أو حلقة فيه[95]. ولئن كانت بعض الآيات تتحدّث عن "سنّة" من سبق محمّدا من الأنبياء[96]، بما لا يتعلّق قطعا بمضمون النبوّة من

---

87) **المدثّر** : 5/74. راجع أيضا : **الكافرون** : 109/1-5، **النمل** : 91/26.

88) **الإسراء** : 39/17.

89) **الأنعام** : 56/6، وانظر أيضا : **غافر** : 66/40...

90) **العنكبوت** : 17/29.

91) **يونس** : 18/10. وانظر أيضا : **المائدة** : 76/5 **ويوسف** : 40/12، و**العنكبوت** : 17/29، و**الحجّ** : 71/22...

92) **فصّلت** : 37/41.

93) **الإسراء** : 77/17.

94) **آل عمران** : 183/3.

95) مثلا : **آل عمران** : 144/3، **الأنعام** : 34/6، **الأنبياء** : 41/21، **فاطر** : 4/35، **فصّلت** : 43/41...

96) **الإسراء** : 177/7.

شريعة أو غيرها، فهذا لا يلغي الصلة بين ما جاء به النبيّ وما جاء به غيره ممّن سبقه من الأنبياء، على النحو القاطع الذي صوّره المجلسيّ في المقاربة التي جاء بها في طرحه الكلاميّ للمسألة.

فالحاصل من المقارنة بين نصّ البحار والنصّ القرآنيّ في هذا الشأن إذن، أنّ المجلسيّ قد صوّر ما كان عليه النبيّ قبل المبعث على نحو يجعله فريدا تفرّدا يلغي صلته بالسائد العقديّ المعاصر له في محضن الوحي، ولكن أيضا برواسب الرسالات التوحيديّة التي ظلّت ماثلة في ذاك الفضاء.

وقد يكون تصوير عقيدة النبيّ قبل المبعث على ذلك النحو المنفصل تماما عن السائد الوثنيّ والتوحيديّ معا، هو وسيلة أراد بها المجلسيّ إجراء قياس الشأن المحمّديّ على شخوص الأئمّة الاثني عشر، من حيث طبيعة ما يوحى إليهم دون مراسم المبعث المتعارف عليها، ومن حيث مغايرة ذاك الموحى إليهم للسائد الحافّ به : فإذا بنبوّة محمّد السابقة للمبعث لا تعدو أن تكون - في صورتها ومضمونها - مثالا لقداسة الأئمّة من بعده، حتّى وإن ادّعى المجلسيّ في نصّ البحار أنّ تجارب أولئك الأئمّة هي المثال المستدلّ به على طبيعة التجربة المحمّديّة في التنبّؤ قبل المبعث.

ولعلّ لنا ما نعمّق به القول في الطرح الإماميّ لهذه المسألة، بمقارنة ما جاء عند المجلسيّ بما يقدّمه غيره من متكلّمي أهل السنّة في تناولهم لهذا الشأن الدقيق من قضايا التفكير والاعتقاد الإسلاميّين.

إنّ ثمّة ملمحا مشتركا بين المقاربتين الإماميّة والسنّيّة لعقيدة النبيّ قبل المبعث، يتمثّل في أنّ النصّ القرآنيّ لا يمثّل - في الجهاز الاحتجاجيّ لكلتا المقاربتين - سوى إحدى الركائز غير الأساسيّة؛ بل إنّ المجادلة والتبكيت بالحجّة والبرهان العقليّين، أبرز وأكثر حضورا.

غير أنّ الأمر يبدو محلّ جدل بين فرق أهل السنّة؛ فقد تناول أبو الحسن الأشعريّ (تـ 324 هـ/936 م) مسألة الكبائر وحكمها عند الأنبياء، لدى بعض الفرق الإسلاميّة[97]؛ فإذا للمرجئة - مثلا - قولان في المسألة : فمنهم من جوّز على الأنبياء الكبائر "من القتل والزنا وغير ذلك"[98] ومنهم من قال "بأنّ معاصيهم صغائر وليست بكبائر"[99] : فيبدو من مقالة المرجئة أنّ السؤال عمّا إذا تعبّد محمّد أو غيره من سائر الأنبياء عبادة قد تشوبها آثار الوثنيّة قبل مبعثهم، لا يدخل مجال الجدل في هذا الشأن؛ ويشدّ انتباهنا موقف للأشعريّ في طرحه مسألة

---

97) **أبو الحسن الأشعريّ** (تـ 324 هـ/936 م)، *كتاب مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين*، ط 3، عني بتصحيحه هلموت ريتر، دار النشر فرانز شتايز، فيسبادن ألمانيا، 1980.

98) *م س*، ج 1، ص151.

99) *نفسه*، ص ن.

الإيمان، وذلك أنّ تناوله لا يشمل الحكم على الأنبياء في ما يعتقدونه قبل مبعثهم[100]. أمّا أهل الاعتزال، فيرون في الأمر رأيا واحدا وهو "أنّ الكبائر وما يجري مجراها (...) لا تجوز على الأنبياء قبل البعثة"[101]؛ كما يلفت نظرنا في تناول القاضي عبد الجبّار (تـ 415 هـ/1025 م) لمعتقد النبيّ قبل المبعث[102]، أنّه ينزّل هذه المسألة في قضيّة أعمّ هي شروط الرسول الضامنة له تصديق الناس رسالتَه.

فلا بدّ ـ حسب قاضي القضاة ـ من أن يكون الرسول "منزّها عن المنقّرات جملة كبيرة أو صغيرة"[103]، ولذلك، "فقد ثبت أنّه لا يجوز على الأنبياء الكبيرة لا قبل البعثة ولا بعدها"[104]؛ وبما أنّ "الكبائر كلّها منفّرة، فيجب أن يجنّب الله تعالى رسوله عنها"[105]. ولمّا كان الشرك أكبر الآثام في التصوّر الإسلاميّ ـ بما أنّه الحدّ الفاصل بين الإيمان والكفر ـ فإنّ عبد الجبّار ينزّه محمّدا عن أن يكون قد تعبّد ببعض ما كان عليه قومه قبل المبعث، ممّا قد يقرب من العقائد الوثنيّة.

ويبدو من نصّ عبد الجبّار أنّ رأيه في هذه المسألة يماثل موقف المجلسيّ من حيث تنزيه محمّد عن عبادات قومه قبل مبعثه؛ ومع ذلك، فثمّة فرق بين هذين الموقفين يتمثّل في أنّ المجلسيّ يفصل بين النبوّة والرسالة فصلا نزّله في نسق زمنيّ جعل محمّدا ـ وفقه ـ قد تنبّأ منذ ولد حتّى مجيء الوحي عند المبعث، فصار به رسولا. أمّا القاضي عبد الجبّار فيردّ هذا الفرق معتبرا أنّ آية ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ ﴾ [الآية][106] لا تدلّ على فرق مفهوميّ بين الرسول والنبيّ : "والذي يدلّ على اتّفاق الكلمتين في المعنى هو أنّهما يثبتان معا ويزولان معا في الاستعمال، حتّى لو أثبت أحدهما ونفي الآخر لتناقض الكلام، وهذا هو أمارة إثبات كلتى اللفظتين المتّفقتين في الفائدة"[107].

وعلى أساس ما تبيّنه هذه المقارنة، يبدو لنا أنّ موقف المجلسيّ وموقف بعض المتكلّمين من غير الشيعة الاثني عشريّة، لا يختلفان إلا اختلافا جزئيّا، إذ

---

100) **أبو الحسن الأشعريّ**، *كتاب اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع*، عني بنشره وتصحيحه الأب ريتشرد يوسف مكارثيّ اليسوعيّ، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت 1952، ص76.

101) **القاضي عبد الجبّار بن أحمد** (تـ 415 هـ/1025 م)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تح. محمود الخضيريّ ومحمود محمّد قاسم، الدار المصريّة للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965، الجزء 15 : التنبّؤات والمعجزات، ص ص304-316.

102) **القاضي عبد الجبّار**، *شرح الأصول الخمسة*، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدّم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، د ت.

103) *نفسه*، ص573.

104) *نفسه*، ص ن.

105) *نفسه*، ص574.

106) **الحجّ** : 52/22.

107) *نفسه*، ص568.

يتّفقان في تنزيه محمّد عن الممارسة التعبّديّة السائدة في مهبط الوحي قبل المبعث، ويختلفان - مع هذا - في أنّ النصّ الإماميّ يقطع صلة محمّد بالعقيدتين التوحيديّتين السائدتين قبل المبعث، في حين لا يرى الموقف غير الشيعيّ الاثني عشريّ في ذلك ما قد ينقّر من الدعوة الإسلاميّة.

فتبدو لنا أسس هذين الموقفين مختلفة : فهمُ المجلسيّ مذهبيّ بالأساس، إذ وجدناه يتّخذ من سيرة النبيّ أنموذجا يبني عليه سِيَر الأئمّة (وقد سبقت إشارتنا - في غير هذا السياق - إلى تمييزه بين النبوّة "الكامنة" قبل البعثة والنبوّة "الظاهرة" بالإرسال بعد البعثة)[108]، وإن أظهر عكس ذلك جاعلا من هؤلاء محكّا تفهم به سيرة محمّد. أمّا الموقف غير الشيعيّ، فلا همّ له إلا تجلية شروط رواج الدعوة الإسلاميّة، بتنقيتها ممّا عدّه عبد الجبّار "منقّرات" تمنع مجتمع التلقي من التصديق بها.

ويدلّنا هذا الاختلاف في الموقف من عقيدة النبيّ قبل المبعث على تشعّب هذا الشأن وصعوبة الحسم في شأنه، وقد تلبّس بمواقف المتكلّمين في تصوّرهم للأمور كيف جرت، ممّا يفرض على الدارس الاحتكام إلى خصائص مهبط الوحي السوسيولوجيّة، وتجنّب مسايرة بعض المواقف المغرقة في التنظير الذي قد لا يخلو من دوافع إيديولوجيّة لا تتّصل اتّصالا وثيقا بخصائص الاجتماع البشريّ التي كان عليها عرب الحجاز قبل مبعث النبيّ [109].

إنّ طلب عقيدة النبيّ محمّد قبل مبعثه في مدوّنة بحار الأنوار قد سمح لنا بتحقيق العديد من الأهداف، ومن أهمّها اختبار الوضع العقديّ السائد في مهبط الوحي قبيل الإسلام : فإذا هو فضاء يتجاور فيه ملمحان، أحدهما لا يفارق الممارسات التعبّديّة الوثنيّة مفارقة تامّة، والآخر توحيديّ. وقد أخبر المجلسيّ عن هذا الوضع العقديّ غير المتمحّض للتوحيد عند طرحه المسألة طرحا تاريخيّا، فلم يجد مفرّا من الإقرار بوجود بعض الممارسات الوثنيّة في مهبط الوحي قبيل البعثة، غير أنّه وظّفها ليجعلها تخدم الدعوة الإسلاميّة الناشئة، فأخبر عن التبشير بهذه الدعوة على لسان بعض الآلهة من الأصنام.

---

108) راجع : **معزي وجمبار**، *م س*، ص 34.

109) ونجد لدى العديد من الدارسين وعيا بهذا الشأن الدقيق؛ فمن ذلك دعوة **خورخي أغوادي** (**Jorge Aguadé**) إلى الحذر من المداخل الإيديولوجيّة عند النظر في تأثّر محمّد بخصائص الوسط العقديّ الحاضن للإسلام، انظر :

Jorge Aguadé, "Observaciones a una nueva hipótesis sobre el origen del Islam", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, año XIV, 1978, pp125-126.

وهذا أيضا شأنّ طرحَه **فنسينك** (**Wensinck**)، مشيرا إلى ضرورة استثمار الآثار في فهم خصائص هذا الفضاء على نحو أدقّ، *م س*، ص87.

وبمقارنة موقف المجلسيّ بما يرويه بعض المؤرّخين من غير الشيعة، وجدنا هؤلاء أكثر صراحة في تصوير صلة النبيّ بعبادات قومه، فأسبغت عليه بعض أمارات الاستعداد للتوحيد الذي سيبرز في الدعوة الإسلاميّة بعيد ذلك.

أمّا الموقف الكلاميّ الذي يقفه المجلسيّ، ففيه إعراض عن المقاربة التاريخيّة : فإذا محمّد منزّه عن الفضاء العقديّ الحاضن له قبل المبعث، فلا هو منخرط في عبادة قد تكون حاملة لآثار الوثنيّة، ولا هو منفتح على الفكر التوحيديّ الإبراهيميّ ولا اليهوديّ ولا المسيحيّ.

ولم يماثل موقف المؤرّخين غير الشيعة ما عليه قول المجلسيّ إلا في قطع صلة محمّد بالأوثان، وهو شأن لم يرد صريحا وإنّما تأوّلناه من خلال تنزيه محمّد عمّا عُدّ "منقرات" من دعوته، مثّلت "كبيرة" الشرك بالله أظهرها.

ولعلّه من الطريف أن نجد صورة محمّد قبل مبعثه تتلوّن بطبيعة المقاربة المجراة عليها، ونعني وجهتي النظر التاريخيّة والكلاميّة المسلّطتين عليها. ويبدو هذا خاصّة في مدوّنة المجلسيّ : فلئن تناول المؤرّخون غير الشيعة السؤالين التاريخيّ والكلاميّ منفصلا أحدهما عن الآخر (فبعض المؤلّفات تختصّ بالإخبار عن هذه المسألة ناظرة في سيرة النبيّ على أنّها ظاهرة تاريخيّة، بينما تختصّ كتب أخرى بالسؤال الكلاميّ عن عقيدة محمّد قبل بعثته نبيّا إلى الناس)، فإنّ المجلسيّ قد جمع بين المقاربتين : فإذا به يتلبّس نظره بهواجس المعتقد وشواغل الطائفة في المسألة التاريخيّة، ثمّ يعرض عن الهاجس التاريخيّ إعراضا تامّا في المبحث الكلاميّ : فيُغرق في التنظير، بحيث تتحوّل الشخصيّة المحمّديّة إلى تصوّر لا يتنزّل بالضرورة في الواقع التاريخيّ.

أمّا النصّ القرآنيّ، فوجدناه معلنا عن طبيعة الذات المحمّديّة في انفتاحها على مختلف التيّارات العقديّة المحيطة بها، ولكنّ هذا النصّ لم يمثّل ـ على مكانته المحوريّة في الفكر الإسلاميّ بضميريه الشيعيّ الإماميّ وغير الشيعيّ ـ سوى سند لا يُستحضر إلا للاستدلال به على موقف أو قول، بل يظلّ نصّا منفتحا على أوجه تأويليّة عدّة، شأن النصوص الدينيّة التأسيسيّة عامّة.

جيهان بن عامر

المراجع

الأشعريّ أبو الحسن (تـ 324 هـ/936 م)، *كتاب مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين*، ط 3، عني بتصحيحه هلموت ريتر، دار النشر فرانز شتايز، فيسبادن ألمانيا، 1980.

الأشعري أبو الحسن، *كتاب اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع*، عني بنشره وتصحيحه الأب ريتشرد يوسف مكارثيّ اليسوعيّ، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت 1952،

الإمام مسلم (تـ 261 هـ/875 م)، *صحيح مسلم* بشرح النوويّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت لبنان، 1987،

البخاريّ (تـ 256 هـ/870 م)، *صحيح البخاريّ*، ضبط محمّد محمود حسن نصّار، ط 2، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، 2002،

بن سعد محمّد (تـ 230 هـ/845 م)، *الطبقات الكبرى*، دار صادر، بيروت لبنان، د ت،

بن الكلبيّ هشام، *كتاب الأصنام*، تح. أحمد محمّد عبيد، المجمع الثقافيّ، أبو ظبي الإمارات العربيّة المتّحدة، 2003،

البلاذريّ يحيى بن جابر بن داود المعروف (تـ 302هـ/892 م)، *أنساب الأشراف*، تحقيق محمّد حميد الله، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربيّة ودار المعارف بمصر،

الجزّار منصف، *المخيال العربيّ في نصوص الخوارق المنسوبة إلى الرسول*، بحث لنيل شهادة دكتورا الدولة في اللغة والآداب العربيّة، جانفي 2003، عمل مرقون بكلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنّوبة، **جنّوف عبد الله**، *محمّد قبل البعثة*، بحث مرقون بكلية الآداب منّوبة، 1999،

عبد الجبّار بن أحمد القاضي (تـ 415 هـ/1025 م)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تح. محمود الخضيريّ ومحمود محمّد قاسم، الدار المصريّة للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965

عبد الجبّار - القاضي، *شرح الأصول الخمسة*، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدّم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، د ت.

الطبريّ، *تاريخ الرسل والملوك*، تحقيق م.ج. دي قويا (M.J.De Goeje)، نشر إ.ج، بريل، 1964

الطبريّ، *جامع البيان عن تأويل القرآن*، م س،

Aguadé Jorge, "Observaciones a una nueva hipótesis sobre el origen del Islam", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, año XIV, 197

Amir-MoezziMohammad-Al i et Jambert Christian, *Qu'est-ce que le shî'isme ?*, Librairie Arthème Fayard, 2004, p33

.Atallah W, "Les survivances préislamiques chez le prophète et ses compagnons", *Arabica*, Tome XXIV, Septembre 1977, pp300-301

.Baneth D.Z.H, "What did Muhammad mean when he called his religion « Islam » ? : The original meaning of Aslama and its derivatives", *Cambridge*, 1954, Tome 64/I, p188.

Chabbi Jacqueline, "Histoire et tradition sacrée : La biographie impossible de Mahomet", *Arabica*, Volume XLIII, E.J. Brill, Leiden, 1996, p20

Cuende María, "Aspectos del monoteísmo de Mahoma", *Boletín de la Asociación española de Orientalistas*, año XXXI, 1995

Lings Martin, *Muhammad : his life based on the earliest sources*, 7th edition, Souhail Academy, Lahore Pakistan, 1997, p15..: وكذلك **Montgomery Watt**, "The 'High God' in Pre-Islamic Mecca", *Correspondance d'Orient*, Bruxelles, n°11, 1970, pp499-503.

Montgomery Watt, Article : "HANĪF", *E.I.2*, Nouvelle édition, Tome III, p169

Montgomery Watt, "Secular Historians and The Study of Muhammad", *Hamdard Islamicus*, vol.1, n°3, Winter 1978, p51.

Montgomery Watt. W, *Muhammad : Prophet and Statesman*, Oxford university Press, 1961, pp61-62.

Montgomery Watt, Article : "HANĪF", *E.I.2*, Nouvelle édition, Tome III, p169.

Rodinson Maxime, "Problèmes sociologiques des origines de l'Islam", *Diogène*, n°20, 1974/5, p48.

حوليات الجامعة التونسية – عدد 2009/54 ص ص 255 – 257

التوقيع والتطويع

تأليف : **محمّد الهادي الطرابلسي**
نشر دار محمد علي الحامي
صفاقس - 2006

تقديم : **عبد القادر المهيري**
كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات
جامعة منّوبة

جمع محمّد الهادي الطرابلسي في هذا الكتاب ستة فصول تتعلّق من قريب أوبعيد بالايقاع، وقد خصص الفصل الأول لمفهوم الإيقاع، فبعد ملاحظات عامة حول اللّفظ والمفهوم وطاقة استيعاب اللغة للمفاهيم وتبلورها، أكد أن الإيقاع من مصطلحات الموسيقى، وأن استعماله من قبل المحدثين صيّره مصطلحا قلقا لما طرأ على استعمالهم له من توسيع أوتضييق أوتعسف أوتحميله ما ليس منه أوإقصاء لما هو من صميمه. ويعتبر المؤلف أن الإيقاع غير الوزن وإن كانا مترابطين ترابط الأصل بالفرع. ويقترح التمييز بين الإيقاع والتوقيع بتخصيص الأول "لما كان موضوعه الأصوات والموسيقى"، وتوخي الثاني لضروب أخرى كترتب الحركة وتنسيق الألوان وحسن توزيع الوحدات في السياق... ويختم الفصل باقتراح تحديد للإيقاع مفاده أنه "توظيف خاص للمادة الصوتية في الكلام يظهر في تردد وحدات صوتية في السياق على مسافات متقايسة بالتساوي أوبالتناسب لإحداث الانسجام وعلى مسافات غير متقايسة أحيانا لتجنب الرتابة" (ص.18).

وعنون الفصل الثاني بـ"إيقاعات الكلام وقيمها الدلالية في بحث المسعدي : "الإيقاع في السجع العربي"، وقد عرض المؤلف في هذا الفصل ما وصل إليه المسعدي من نتائج ومنها خاصّة قيمة الإيقاع الفيزيولوجية المرتهنة بمقتضيات النفس، "وقِيَم المزاوجة المعنوية العامة"، باعتبار "أن القيمة الدلالية أقصى غايات العملية الإيقاعية" (ص.23)؛ ودور الظاهرة الاشتقاقية وتوظيفها في خدمة الإيقاع... وسعى المؤلف بعد تحليل هذه الجوانب اعتمادا على ما ذهب إليه المسعدي إلى جمع ما جاء متناثرا من ملاحظات في غضون فصول الكتاب

المعني؛ ولئن أقرّ ما وصل إليه المسعدي من قوانين ونتائج فإنه لاحظ تغييب مسائل ليست بعيدة الصلّة بغاية البحث المذكور ومنها "العلاقات التي يمكن أن تقوم بين خاصيّة الجرس النغمية... وبين المعنى المقصود..." (ص.31)، ومنها كذلك عدم الاهتداء إلى مفهوم "التشبع" والتمييز بين "إيقاعية الكلام المنتجة ورتابته المخلّة" (ص.31)، كما آخذ المسعدي على نظره في الإيقاع "برأي في الأدب مسبق" (32).

ومثل الفصل الثالث مدخلا إلى تحليل المقامات اللزومية للسرقسطي الأديب الأندلسي المتوفى سنة 1143/538؛ وقد افتتح الفصل بالإشارة إلى تزامن بحوث حول المقامات في بداية الثمانينات وصدور مقامات السرقسطي، وبعد تقديم سريع لهذا الكاتب ولمقاماته وعناوينها أوأرقامها وأبطالها وعلاقتهم بأعلام مقامات الحريري، وما يمكن أن يكون لاختيار أسمائهم من معان وأغراض وأهمية الرحلة فيها، تناول ما جاء فيها من السجع بالوصف والتحليل لأنواعه وتطويعها للموضوع وتفاعلها معه، كما توسع في مدلول عنوان هذه المقالات، وتتطرّق إلى مفهوم لزوم ما لا يلزم لتحديده وبيان غرضه اعتمادا على ابن الأثير خاصّة، وكذلك تقديم نماذج من الفنيات المستخدمة منه عند السرقسطي، وتعرض الجزء الأخير من الفصل للإيقاع وتأثير السجع فيه على أساس وحدة القياس عند ابن الأثير وعند المسعدي.

وعنون الفصل الرابع بـ"جوامع الأسلوب في أدب طه حسين" وتناول فيه ما سماه بالظواهر الأسلوبية العامّة المميزة لأدبه" (ص.62)، وقسمه ثلاثة أقسام، خصص أولّها لأساليب التحقيق حسب عبارته، ومما يسم أسلوب طه حسين في هذا المجال "الإعادة من ناحية وكثرة اللفظ وقلّة المعنى من ناحية أخرى" (ص.62)، وحصر المؤلف الإعادة في التكرار والترديد ووقف خاصّة عند الترديد وما يراه من توظيفه عند الكاتب قصْد أغراض محددة؛ وتناول في القسم الثاني ظاهرة التوقيع في جملة طه حسين وما تتميّز به من وحدة الرأس وتفريع الذيل بواسطة اختتام الجمل بعنصرين (ص.72)، واعتماد الترادف، و"ازدواج الوقف أوازدواج الفاصلة" والترجيع الصوتي والبنيوي" (ص.75)؛ وخصص القسم الثالث من البحث لما سمّاه بـ"التفاعل" ويتمثّل في استعمال مزدوج للفاعل والمفعول في التركيب الواحد فيُصبح الاسم مفعولا بعد أن كان فاعلا أوالعكس بالعكس، كما يتمثّل في استغلال إمكانيات البناء للمجهول، وفي حضور القارئ في نصّ صاحب الأيّام.

في الفصل الخامس تناول المؤلف "البنية الإيقاعية في شعر محمد حسن فقي وقد وصفه في الهامش بأنه "شاعر مكة الكبير" المولود سنة 1914، وبعد ما جاء في مقدمة الفصل من ملاحظات عامة حول الإيقاع ومفهومه ضمنها تحديده له حسب ما جاء في الفصل الأوّل، شرع في تشخيص صورة الإيقاع عند الشاعر المذكور اعتمادا على مكوّنات خمسة أوّلها ما سمّاه "الإيقاع بالنصّ" ومفاده ما

يتسم به شعر الشاعر من تنويع في بنية النصّ وتقسيمه إلى أجزاء بصور مختلفة، وأهمّها قيام الأجزاء على أربعة أبيات ...، أمّا المكون الثاني فهو إيقاع الوزن وقد شخّصه المؤلف في "إيقاعات خاصّة" أبرزها أساسا في نماذج من شعر الشّاعر المعني جاءت على البحر الخفيف الذي يتميّز منذ القديم بمرونة ملحوظة (ص.96)؛ ويتمثّل المكوّن الثالث في إيقاع التوشيح الذي يبرز في عديد النصوص التي "خرجت عن عمود القصيدة في أشكالها وصورها بل في مبانيها ومعانيها" (ص.102)، وقد اعتمد المؤلف إلى بيان ذلك على موشح للشاعر لبيان قواعد هذا المكوّن الإيقاعي؛ أمّا المكوّن الرابع فهو الإيقاع الناتج عن "الوحدة الكلامية" وقد ركّز المؤلف عنايته بهذا الجانب على اللازمة وهي حسب عبارته "جملة مفيدة منحصرة في كلمة واحدة تتصدّر النصّ" (ص.109)، وعلى "ما يسميه الخرجة في الموشّح" (ص.111)، وأخيرا على ما يطرأ على هاتين الظاهرتين من "أساليب التقسيم والموازنة" (ص.109)؛ وختم الفصل بالبحث في ما يحدثه القص والتخييل من إيقاع، وقد درس المؤلف "البنية الإيقاعية" من هذا المنظور بالتّعليق على احدى قصائد الشاعر التي قامت على القصّ.

وجاء الفصل السادس تعليقا على قصيدة عنوانها "أغنية ... لإخفاء الحبيب" للشاعر التونسي منصف المزغني المولود سنة 1954، وقد قدّم المؤلف عنوان القصيدة بقوله "جلوة الحبّ في..." لأنّه يرى في القصيدة ضربا من المراوغة تتمثّل في "الجمع بين معنيي الإخفاء والإجلاء" (ص.126)، وبين الحديث "عن الباطن الخفي" والحديث "عن الظاهر الجليّ" (ص.127).

لقد قدّم المؤلف الفصول الستّة في كتاب واحد لما يعتبره بينها من علاقة تقوم على مفهوم الإيقاع. ولعلّه كان يحسن أن ينصّ في هوامش كلّ فصل على مناسبة وضعه أونشره في منشورات سابقة. وعلى كلّ فجمعها وإخراجها للناس مفيد وخاصّة أن الإيقاع من أبرز ما اهتمّ به في دروسه وبحوثه. ولا شكّ أن من أبرز ما يلفت الانتباه في هذه الفصول مناقشته عن صواب لبعض الآراء السائدة وما ينتج عنها من أحكام غير وجيهة، وكذلك حرصه على تدقيق المفاهيم.

حوليات الجامعة التونسية – عدد 2009/54 ص ص 259 – 261

بلاغة "الانتصار" في النقد العربي القديم

رسالة أبي بكر الصولي إلى مزاحم بن فاتك نموذجا

تأليف : **حمادي صمّود**
نشر : دار المعرفة للنشر
تونس - 2006

تقديم : **عبد القادر المهيري**
كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات
جامعة منّوبة

يتضمّن هذا الكتاب تحليلا لرسالة وضعها أبو بكر الصولي في شعر أبي تمام واختلاف المواقف فيه، ويمكن النظر إلى هذه الرسالة باعتبارها تندرج في الحركة النقدية الواسعة المقترنة بشعر أبي تمام (ص.17)، ولكن لم يكن النقد العربي ولا تاريخه هو الذي حدا بحمادي صمود إلى الوقوف عند هذه الرسالة وتحليلها، وإنما النظر في "كيفيّة" تقديم الصولي لموقفه من هذا الشاعر، وفي تقنيات الحجاج التي وظفها للدفاع عن آرائه، وهكذا يندرج هذا البحث في مشروع المؤلف المتمثّل في توسيع مجال البلاغة العربية "بإخراجها من طوق الأساليب والوجوه وما إلى ذلك من تقنية" (ص.19)، وإرجاع الاحتجاج وطرقه ووسائله إلى حظيرتها.

لذا قام البحث كله على تتبع كيفيات الحجاج ومقاصده في خدمة الانتصار لشعر أبي تمام وأساليبه، وقد تتبع صاحبه مواطن الاحتجاج وما يدلّ عليه من تحيّز وتعصّب لأبي تمام وراء ما يبدو موقفا موضوعيا وحكما وسطا بين خصومه وأنصاره. وقد سعى حمادي صمود إلى التنقيب عن كيفية تضافر المعجم المستعمل والأبنية النحوية المتوخاة مع المعاني التي يروم الصولي تبليغها والحجج التي يريد أن يدعم بها تفضيله لشعر أبي تمام والإقناع بوجاهتها والحطّ ممن لا يرى رأيه.

وقد اختار المؤلف تحليل الرسالة تحليلا خطيا إن جاز التعبير مبينا في كلّ مرّة كيف يتفاعل الشكل والمضمون لتمرير رأي أودحض حجة خصم

أوالتعبير عن حكم يدّعي الموضوعية. لذا يعسر تلخيص تحليله لما قد يدخله من الضيم على آرائه ودقته ولطفه، وسنكتفي بتقديم نماذج منها اعتمادا على القسم الثاني من البحث الوارد بعد القسم التحليلي والذي جمع فيه نتائج تحليله.

من وسائل الحجاج المعتمدة من قبل الصولي في رسالته "الايهام" بأنه لم يبادر إلى وضعها تلقائيا وانما كتبها نزولا عند رغبة "ولي نعمة مغرم بالأدب" (ص.77) توجه إليه لمعرفته بالشعر وخصائصه، وهذا –إن صحّ التعبير- ستار أول يخفي الدواعي الحقيقية التي حملته على وضع الرسالة وهي الانتصار لأبي تمام وكذلك طريقة توسّل بها للايهام بأنّه حكَـمٌ موضوعي، من ذلك أيضا انتقاده الحادّ للمتعصبين لأبي تمام أوعليه نتيجة لجهلهم بقضايا الشعر، وبهذا يحقق الصولي أمرين : التخلص من تهمة التعصّب له ومن ثمّ إقامة الحجة على موضوعيّته والإقناع بعلمه وتضلعه؛ هذه طريقة حجاجية غايتها الإقناع باعتدال صاحبها وكفاءته؛ من كيفيات الحجاج أيضا التعرّض لما ينبغي أن تكون عليه الأخلاق العلميّة العالية وما تقتضيه من الإقرار بعدم المعرفة وذلك عن طريق الاستشهاد بعلمين من أعلام اللغة والنحو المبرد وثعلب وما عرفا به من عدم "إتيان ما لا يحسنان" (ص.81)، وهذا يوحي بأن الصولي له من الأخلاق العلمية ما لهما مما يؤهله "لمهمة الإنصاف في الخلاف". بالإضافة إلى هذا ففي اعتباره الحط من شعر أبي تمام صادرا عن الجهل سعي إلى الإقناع بعلمه بقضايا الشعر قديمه ومحدثه.

ويعتبر حمادي صمّود أن "الحجة الأم التي تولدت عنها كلّ الحجج في النصّ هي "حجة الجهل" (ص.87) التي تردد صداها في كامل الرسالة وخاصّة في قسمها الثاني عند استشهاد الصولي بنماذج من الشعر الذي عابه الناس عليه لعدم إدراكهم لما بين شعر المحدثين والتراث الشعري القديم من صلات.

ويتساءل حمّادي صمّود عن التجاء الصولي في آخر رسالته إلى "ردّ كلّ وجوه الاختلاف إلى ما يعتري النصّ من اختلاف ناتج عن اضطراب الرواية... والحال أن كلّ الأمثلة التي ذكرها في باب مما عاب عليه من لا يدري ليس فيها ما قام الخلاف فيه على أمر يتعلّق باختلاف الرواية..." (ص.89-90)، ويفترض المؤلّف عن طريق التساؤل أن هذه الحجة التي تأخّر ورودها إلى خاتمة الرسالة قد تكون "من باب الترويج" لنسخته لديوان أبي تمام.

وهذا يفضي بالمؤلف إلى إبراز ما سماه بحضور الذّات في نصّ الرسالة حضورا يوحي "بأن الصولي يدافع عن نفسه وهو يدافع عن أبي تمام" (ص.91)، يدافع عن نفسه رغبة في "المنفعة المعنوية والمادية" (ص.91)، وحرصا على الإقناع بأنه مثل أبي تمام "محسود" و"مسروق" في حين أن حسّاده يقتفون أثره "ويرتزقون" من عمله، فالاحتجاج لأبي تمام في الظّاهر، لكن غايته الحقيقية هو لفائدة الصولي.

ويختم المؤلف القسم الثاني من بحثه بالإشارة إلى التناقض "بين التحليل الوارد ضمن الرسالة والخاتمة التي يشير فيها بإجماع سيحصل قياسا على أمر سبق أن حصل..." (ص.94)، يعني بذلك دعوى الصولي بأن النّاس سيجتمعون على نسخته من ديوان أبي تمام كما اجتمعوا على نسخته لشعر أبي نواس بعد أن كانوا مختلفين فيها (ص.152)، كما سعى المؤلف إلى البحث "عن وجوه التأويل الممكنة لتفسير" هذا التعارض، وبدون الدخول في جزئيات التأويل نكتفي بالإشارة إلى ما ذكره المؤلف من ممارسة الصولي للقياس المغالطي عند ما يقارن "ما سيكون لعمله شعر أبي تمام من سيرورة على ما كان لشعر أبي نواس"، فالفارق بين شعر الشاعرين كبير (ص.97)، والقياس لا يستقيم هنا لأن شعر أبي نواس لم يُحدث من الاختلاف ما أثاره شعر أبي تمام، لكن الصولي لا يتردد في استعمال كل الوسائل، وافتعال كل الحجج، والركون إلى كل أساليب الإيهام حتى لا يترك أي منفذ إلى دواعي انتقاد شعر أبي تمام بما في ذلك ما لا يعتبره من أحسنه.

إن بحث حمادي صمّود يمثل محاولة لدراسة نصّ نقدي قديم هو في الواقع دفاع عن شاعر اختلفت مواقف النّاس في مذهبه الشعري، وهو نصّ يمثل نموذجا للنصوص التي تكون دراستها مفيدة لا من الوجهة النقديّة وإنّما من منظور حجاجي للبحث عن كيفيات الاحتجاج وأصناف الحجج وتوظيفها لدعم مقاصد أصحابها. وقد تمكن حمّادي صمّود من النفاذ إلى ما يكمن وراء ظاهر القول والإيهام بالموضوعية من حجج مزدوجة المقاصد، أعني الدفاع عن الذات من ناحية، وعن أبي تمام ومن ثمّ عن شعر المحدثين من ناحية أخرى.

حوليات الجامعة التونسية – عدد 2009/54 ص ص 263 – 268

الاستدلال البلاغي

تأليف : **شكري المبخوت**
نشر كلية الآداب والفنون والانسانيات
بجامعة منوبة ودار المعرفة للنشر – تونس 2007-

تقديم : **عبد القادر المهيري**
كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات
جامعة منّوبة

وضع شكري المبخوت هذا الكتاب قصد مقاربة استدلالية للبلاغة العربية (ص.34)، انطلاقا من البحث عن ممارسة الحجاج في الثقافة العربية الاسلامية، بتوخي نظرة شاملة لمدونة البلاغة من عبد القاهر الجرجاني إلى الرازي فالسكاكي ووصولا إلى شراح تلخيص القزويني لكتاب المفتاح.

تضمّن الكتاب تمهيدا حدّد فيه المؤلف غرضه من العمل وهو النظر في كيفية معالجة البلاغيين "للاستدلالات البانية لمعنى القول" كما تضمّن أربعة فصول خصص أولها لمفهوم "معنى المعنى" عند الجرجاني قصد السعي إلى "بيان وحدة جهاز التحليل الاستدلالي" عند صاحب الدلائل والأسرار (ص.34)، وخصص الفصل الثاني للسكاكي وخاصّة للملازمات بين المعاني، وهذا في نظر شكري المبخوت تصور متطوّر لمفهوم معنى المعنى (ص.87)، واستغلت في الفصل الثالث "بعض ملاحظات شراح التلحيص في شأن خصائص اللزوم البلاغي وشروطه ومراتبه" (ص.135)؛ أما الفصل الرابع والأخير فقد حلل فيه مفهوم "المذهب الكلامي" تحليلا استدلاليا رغم تصنيفه من قبل القدماء في باب البديع الذي يبدو بعيدا –حسب نظرتهم إليه- عن القصد الاستدلالي وهو ما يدحضه المؤلف (ص.159).

في الفصل الأول أراد صاحب الكتاب أن يبيّن أن مفهوم معنى المعنى صالح – خلافا لما يذهب إليه الظن- لمعالجة كل الوجوه البلاغية التي جمعت في ما بعد ضمن التصنيف الثلاثي : معان وبيان وبديع، كما أراد أن يقيم الدليل على أن كلمة "الاستدلال" هي على لسان الجرجاني – وإن لم تستعمل إلاّ مرّة واحدة -

مصطلح تقني لا يختلف عما استقرّ من مفهومه عند السكاكي وغيره ممن جاء بعده من البلاغيين.

في تحليل مصطلح معنى المعنى يعتبر المؤلّف أنه يتمثل في "معنى مقول يفضي إلى معنى آخر ضمني على وجه الاستدلال" (ص.44)، وقد سعى إلى تأويل مواقف الجرجاني من اللفظ والمعنى، وما قد يبدو من استعماله للمصطلحين من اختلاف مبينا أن كلا المصطلحين متعدد الدلالة، فما يبدو تضاربا هو في الواقع نتيجة اختلافات السياقيات التي يستعمل فيها كلا المصطلحين، فإذا أخذ السياق بعين الاعتبار زال التضارب وبدت وجاهة استعمالهما "داخل مفهوم النظم" (ص.49)، ويجب أن تراعى في هذا المفهوم أربعة ضروب من المعاني : الدلالة المعجمية للفظ والمعنى النحوي وأصل المعنى وهو معنى الجملة والغرض من الكلام.

وقبل أن يقيم الدليل على سعة وحدة جهاز التحليل على أساس مفهوم معنى المعنى استعرض المبخوت ما ذهب إليه بعض البلاغيين من تأويلات مختلفة لمفهومي "المعنى" و"معنى المعنى" واعتبر أنّ هذه التأويلات -رغم ما بينها من فروق دقيقة- "مكنت من توسيع مجال اشتغال" هذه الثنائيّة (ص.60).

ويرى المؤلف أنه يوجد في "دلائل الإعجاز" ما يدلّ على توسيع اشتغال هذه الثنائية لضروب من الكلام غير الكناية والاستعارة، وسبيلها "سبيل الاستدلال" بمعنى اللفظ على معنى آخر (ص.64)، ومثاله تعليقه على الإيجاز ويلخص المبخوت موقفه من ذلك بقوله :

"والحاصل من هذه التوضيحات أن مفهوم معنى المعنى يقبل من خلال خطاب الجرجاني نفسه تأويلا ضيّقا يربطه بالمجاز والكناية... وتأويلا موسعا يستند إلى إشارات قليلة في الدلائل... بقدر ما يستند إلى جوهر مفهوم النظم وأساس تصور الجرجاني للقول البليغ" (ص.65). وبديهي أن صاحب الكتاب يميل إلى "الأخذ بالمفهوم الموسع".

يخصص المبخوت بقية هذا الفصل الأول للتدليل على ما يعتقده "المشغل الأساسي في البلاغة عموما والبلاغة العربيّة خصوصا وهو الإستدلال" (ص.71) وإن ما يراه الإنسان زيادة في المعنى منشأه "النظم باعتباره توخيا لمعاني النحو في معاني الكلم" (ص.72) و"ما يترتب عن ذلك من ملازمات بين معنى التأليف والترتيب وبين الغرض الذي يؤم والمقاصد التي يوضع لها الكلام" (ص.74).

ويرى المؤلف في خاتمة الفصل أن "ترسيخ الجرجاني لهذا المبدإ الاستدلالي... هو الذي سيوجه البلاغة العربية بعده وجهة جديدة حقا ستبرز أكثر فأكثر مع مفهوم الملازمات بين المعاني عند أبي يعقوب السكاكي" (ص.78).

وذيّل المؤلف هذا الفصل بذيل خصّصه لما جاء في تلخيص فخر الدين الرازي لكتابي "الدلائل" و"الأسرار" في كتابه "نهاية الإيجاز من دراية الإعجاز" لإدخاله من ناحية "مفاهيم منطقية أعاد بها صياغة قسمة الجرجاني لضربي الكلام إلى المعنى ومعنى المعنى" وما يدله ذلك على ربطه البلاغة بالعلوم الأخرى المستندة إلى المنوال المنطقي، ولما يستفاد من هذا التلخيص من "تعميم المفهوم الذي ابتكره الجرجاني على الظواهر البلاغيّة جميعا" من ناحية أخرى (ص.84-85).

عنون المؤلف الفصل الثاني بـ"الملازمات بين المعاني" (مشروع أبي يعقوب السكاكي) وأورد في مقدمته عددا من أقوال السكاكي التي تعالج في المفتاح الصلة بين البلاغة والمنطق سواء داخليا أوخارجيا" (ص.91)، ثم أورد مجموعة من الملاحظات الأولية تتعلق خاصّة بإعراض شراح المفتاح عن التعرض لما جاء في القسم الثالث من هذا الكتاب، موضوع شرحهم، من أقواله التي تتعلّق بعلم الاستدلال كما تتعلق بما ذهب إليه بعض المحدثين الذين أرّخوا للبلاغة العربيّة من تجفيف السكاكي للبلاغة بسبب ما أدخله فيها حسب تعبير شوقي ضيف "من الفلسفة والمنطق والكلام والأصول والنحو... (ص.93)، ويفسّر المؤلف ربط هذا العلم بعلم الاستدلال بأنه "لم يكن من الممكن للبلاغة أن تكون علما معزولا داخل المنظومة المعرفيّة القديمة عن بقية العلوم في منهجها وطرق الاستدلال على مسائلها" (ص.97) وإن ما بدا لهؤلاء المؤرّخين سببا لتحجر البلاغة وجفافها يعتبره المؤلف أمرا إيجابيا لأنه يمثل "شرط" قيام البلاغة علما...

خصصت الفقرة الثالثة من هذا الفصل لما يراه السكاكي من علاقة بين علم النحو وعلم المعاني باعتبار أن الأول يتناول النظر في كيفية أداء الدلالات الوضعية وهي "أصل المعنى"، وأن الثاني قائم على اعتبار "مقتضى الحال" و"خواص التركيب" المفيدة للقصد من الخطاب، و"العلاقة بين التركيب والقصد علاقة بين ملزوم ولازم" (ص.100).

يلخص المؤلف ذلك بقوله : "وبهذا يكون التصوّر العام للمعالجة البلاغية المعنوية قائما على افتراض مفاده أن كلّ بنية تركيبية إذا استعملت كانت حاملة لعدد من الأمارات والقرائن النحويّة الدالة على الحدّ الأدنى من الدلالات التي يستلزمها المقام ويعبّر بها المتكلّم عن اعتقاداته وتصوّره لمخاطبه وعن مقصده وغرضه من عملية التخاطب في ذلك المقام (ص.102-103). وعلى هذا الأساس يعتبر المعنى البلاغي المقصود عملا استدلاليا إذ يتم بواسطته الاستدلال مما في القول من قرائن وعلامات.

يشير المؤلف بعد ذلك إلى اعتبار السكاكي "علم البيان شعبة من علم المعاني لا تنفصل عنه إلا بزيادة اعتبار" (ص.106) وكلاهما يعالج "الدلالات الاستدلالية غير الوضعية" والفرق بينهما أن استدلال علم المعاني يقوم "على

البحث في دلالة الكلام من حيث خصائصه التركيبية في علاقتها بالخصائص التخاطبيّة المقاميّة في حين أن الدلالة الاستدلالية في علم البيان تقوم على البحث في تعامل منطوق القول وضمنياته التي يقصد إليها المتكلّم في مقام من المقامات" (ص.108).

في الفقرتين الخامسة والسادسة تناول المبخوت باقتضاب شديد ما يذهب إليه السكاكي من علاقة بين البلاغة والمنطق باعتبار أنه لا يقبل الفصل بينهما بل إنه يرى أن المنطق ينتمي إلى البلاغة انتماء الجزء إلى الكلّ و"أن الاستدلال المنطقي صورة من صور الاستدلال عموما".

وكما فعل المؤلّف في أعقاب الفصل الأوّل ذيّل هذا الفصل بذيل تناول فيه تلخيص بدر الدين بن مالك المعنون بالمصباح لمفتاح السكاكي لأنّه "أول من خصص قسما مستقلا لعلم البديع" (ص.123). وظيفته في رأيه "تكميل الفصاحة" وتتميم البلاغة وترتيب الكلام. ويرى المبخوت أن ابن مالك لم يخرج عمّا جاء عند السكاكي بل لم يكد يحيد عن عبارته في حديثه عما "يكسو الكلام حلّة التزيين" (ص.125)، لكن رغم هذا حرص المؤلّف على إبراز ما يوجد بين نظرتي الرجلين من فروق في الرؤية وفي التصنيف، كما أنّه تعرّض لما يشكك في علمية البديع معتمدا خاصة على نقاش البلاغيين حول اعتبار هذا الوجه أوذاك من وجوه البلاغة من مجال المعنى أو من مجال الشكل أوعلى ما ذهب إليه السكاكي نفسه من أنك "لا تجد تجنيسا مقبولا ولا سجعا حسنا حتى يكون المعنى هو الذي طلبه واستدعاه..." (ص.132).

عُـنون الفصل الثالث ببعض خصائص اللزوم البلاغي من خلال شروح تلخيص القزويني المتعدّدة لكتاب المفاتيح، وذلك باعتبار المؤلف لها -عن صواب- أنها تمثل مدونة بلاغية هامة لما فيها من توضيح وتدقيق واضافات عديدة، هذه المدونة جديرة بأن تُـخلّص كما يقول المؤلّف من "النظرة السلبية السائدة عنها عند الكثير من أهل زماننا" (ص.136) لأنها تمثل في تقديره "أرقى ما وصلت إليه المنظومة المعرفية القديمة من ربط محكم بين العلوم المختلفة من منطق وعلوم لغوية وعلم كلام، وأصول فقه وبلاغة" (ص.136).

في الفقرة الأولى من هذا الفصل بحث المؤلّف في "الدلالة العقلية" ليبيّن اتفاق المناطقه والبلاغيين على تقسيم الدلالات الى مطابقة وتضمن والتزام، واختلافهم في اعتبار الأولين الدلالات الثلاث دلالات وضعية، وقصر الثانين الدلالة الوضعية على دلالة المطابقة. واعتبار التضمن والالتزام دلالتين خارجتين عن الوضع لا يخلو من إشكال حله كل من المغربي والدسوقي باعتبار أن للوضع دورا في كلّ الدلالات لكنه في التضمن والالتزام غير كاف، لذا كان لا بدّ فيهما من إعمال العقل.

وتتناول الفقرة الثانية ما سماه المؤلف بشروط اللزوم، فدلالة الالتزام أهم الدلالتين العقليتين في المجال البلاغي، ويصنف اللزوم إلى "ذهني" و"بيّن" والأوّل وحده هو البلاغي بينما الثاني ينتمي إلى المنطق، ولئن اشترك أصحاب المنطق ورجال البلاغة في اعتبار دلالة الالتزام ذهنية فإن البلاغيين وحدهم يقرون صور الالتزام الثلاث من بيّن أخصّ وأعمّ وغير بيّن حتى تؤخذ كل وجوه البيان بعين الاعتبار حسب وضوح الوسائط أوخفائها. بعد هذا يتدرّج المؤلف إلى تناول مقابلة أخرى بين اللزوم العقلي واللزوم العرفي الذي يتمثّل في "وجود ربط بين الملزوم واللازم"، ويرى أن هذا لا يخرج "عن مفهوم اللزوم الذهني" (ص.147)، ولعلّه كان يحسن بيان الفرق بين مصطلحي "ذهني" و"عقلي" حتى لا يتبادر إلى الظنّ أن لهما مدلولا واحدا.

أمّا الفقرة الرّابعة والأخيرة من هذا الفصل فموضوعها "مراتب اللزوم البياني" وهو جانب يتّصل أساسا بعلم البيان، فليست طرق التغيير البياني متساوية من حيث الوضوح والخفاء، وهذا قد يكون رهين عدد الوسائط وما بينها من علاقات أوعوامل ثقافية تداولية، فكثرة الاستعمال مثلا تيسّر الانتقال من الملزوم إلى اللازم، وقد أورد المؤلف مراتب الوضوح كما افترضها كلّ من المغربي والدسوقي معتمدين خاصّة مقاييس قلّة الوسائط أوكثرتها وما ينضمّ إليها من كثرة الاستعمال أوقلّته ومن ظهور القرينة أوانعدامها. بعد هذا يقف المؤلف عند تحليل البلاغيين للبنية اللزومية للمجاز والكناية وما أثاره ذلك من نقاش بينهم خاصّة من حيث حركة الانتقال من الملزوم إلى اللازم أومن اللازم إلى الملزوم. كل ذلك انطلاقا من تصوّر السكاكي وتمييزه بين الكناية والمجاز على أساس هذه الحركة؛ ويرى المؤلف في خاتمة هذا الفصل أن هذا الجانب من تحليل القول قابل للتطوير قصد تعميمه على "القضايا المعنوية ... والبديعية"، واستيعاب "ما يطرح اليوم من قضايا بلاغيّة حديثة" (ص.158).

خصص الفصل الرابع لمفهوم بلاغي اعتبر من قبيل البديع المعنوي وهو المذهب الكلامي أي حسب ما يعرفه التفتازاني "إيراد حجة للمطلوب على طريقة أهل الكلام" (ص.161). وقد حلّل المؤلف أولا هذا المفهوم انطلاقا من عناصر التحديد الثلاثة : الحجة والمطلوب وطريقة أهل الكلام وبيّن أنّ استعمال أهل الكلام عوضا عن أهل الميزان (أي المناطقة) راجع إلى أن القول المعني "لا يشترط فيه الاستلزام العقلي" (ص.163-164)، وكذلك راجع حسب ما يستفاد من تحديد التهانوي لعلم الكلام –إلى أنه "علم سجالي" ليس للحجج المعتمدة فيه قيمة في ذاتها بل هي "تصبح حججا ... بحسب ما يزعمه المثبت ..." (ص.166)، وهذا ما يتسم به المذهب الكلامي، فالمتكلم "إذ يدعي الحجة ويستخدمها سواء أكانت يقينية أم غير يقينية فلغرض جدالي أساسه إلجام الغير" (ص.166).

وبعد أن وقف المؤلف عند سيرورة هذا المفهوم في تاريخ البلاغة ناقش تعريف دكرو وأسكومبر (Ducrot et Ascombre) للحجاج لتمييز مبالغ فيه بين

الاستدلال والحجاج، وهو يرى أنّ "كلّ حجاج استدلال ولا ينعكس" (ص.173)، وأن الاستدلال ضروب؛ وبعبارة أخرى فالمحاجة مقام من مقامات التخاطب "يدعو إلى تكييف الكلام بكيفيات تركيبية معينة لا يمكن أن تحدد إلاّ في علاقة القول بحيثيات القول" (ص.174). ومما يستشفه المؤلف من التراث البلاغي "تصوّر موحّد للأقوال سواء كانت برهانيّة أوخطابيّة أوشعريّة" وكلها يقوم على تراكيب لغوية تتكيّف حسب مقتضى الحال..." (ص.177).

وختم المؤلف فصله بتحليل آية[1] استشهدت بها كتب البلاغة على المذهب الكلامي، فأورد تحليل البلاغيين باعتبار ما يوافق تعريفهم للمفهوم وما يحيد عن مبادئهم النظريّة في تناول الأقوال، وهذه الاحترزات دعته إلى إعادة تحليل الآية المعنية تحليلا بلاغيا صرفا ليقيم الدليل على دور البنية النحوية في دلالة الانتفاء، وعلى أن الصبغة الحجاجية مرتبطة بما في السورة من تحذير وتذكير، وأخيرا على أن السياق يفيد أن الآية جاءت لبيان استفهام إنكاري؛ ويستغلّ المؤلف فرصة تحليله ليستنتج أن المذهب الكلامي ليس أسلوبا بديعيا لتحسين الكلام، وأن المنطق الصناعي "مستل من النحو".

يمثل هذا التصنيف قراءة طريفة للتراث النحوي من وجهة نظر قارئ له من الاطلاع على التراث البلاغي بقدر ما له من المعرفة الدقيقة للنظريات اللسانية الحديثة وخاصّة نظريات الحجاج وما حظيت به من دراسات متنوّعة. وبفضل تفاعل ثقافته التراثية وثقافته اللسانيّة الحجاجيّة أمكن له التحكّم في مفاهيم دقيقة متشعّبة قديمة وحديثة ومقارنة بعضها ببعض والانتباه إلى ما فيه تلتقي، وبفضل ذلك أيضا تمكّن من بيان أهميّة التصانيف البلاغيّة المتأخّرة وخاصة مختصر المفتاح وشروحه، ومن إقامة الدليل على أنّ فيها من الملاحظات والتوضيحات والإضافات ما ينبغي الا يطمسه اعتبارها موضوعة في ما يسمى بعصور الانحطاط. وقد صادف هذا الكتاب هوى في نفس صلاح الدين الشريف فوضع له مقدّمة وجيزة رأى فيها أن ما ورد فيه من عرض وتحليل يقرّ ما "أقرّه النحاة من الاستدلال في جميع أجناس القول" (ص.8) وأن "إلحاح السكاكي على المعاني" هو نضج "الفكرة منشؤها الجرجاني لكنها امتداد لمشروع نحوي قديم يرجع المنطق إلى بلاغة النحو".

---

1) هي : لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلهة إلاّ الله لفَسَدَتَا، 22، الأنبياء 21؛ وهذا خلافا لما ذكر من أنها الآية 22 من سورة النساء.